اصول الفقه ٥	الفقه الاصل ٦ ٧	موضوع العلم ٨	الكتاب الخاص ١٠	الامر مطلق ١٩	الامر لا يقتضي التكرار ٢٤
الامر المطلق عن الوقت ٢٦	الامر المقيد بالوقت ٢٧	سبب وجوب الاداء الخطاب ٣١	الاداء القضاء ٣٥	انواع الاداء انواع القضاء ٣٦	لابد ان المامورية ٣٨
من صفة الحسن ٤٢	تكليف ما لا يطاق ٤٦	القدرة الميسرة ٤٨	الامر بامر الغير الا بدليل	ليس امرا ٤٩	يؤمر الكفار لايمان ٥٠
والمعاملات النهي ٥٠	النهي المطلق الحسية ٥٢	عن الافعال والشرعية ٥٢	الامر بالشيء بتحريم ٥٥	يستلزم ضده ٥٥	والنهي عنه وجوب ضده ٥٥
من الخاص المطلق والمقيد ٥٦	العام العام المخصوص ٥٦	ينسخ الخاص بالعام ٥٦	الفاظ العموم ٥٤	الجمع المعرف باللام ٥٤	ما في معناه المفرد المعرف ٦١
والنكرة المنفية ٦١	المعرفة اذا اعيدت ٦١	من ما الذي اين ٦٠	حيث متى كل ٦٠	كلما جميع العام اذا خرج ٦٥	مخرج الجزاء او الجواب ٦٥
حكاية الفعل المثبت ٦٥	لا يعم الجمع المذكور بعلامة الذكور ٦٦	المشترك الجمع المنكر الظاهر ٦٦	النص المفسر المحكم ٦٨ ٦٩	والخفي المشكل ٧٠	المجمل المتشابه ٧١
الحقيقة المرتجل ٧٢	المنقول المجاز ٧٤	يقع الطلاق بلفظ العتق ٧٢	بلا عكس ٧٧	ينعقد اجا بلفظ البيع	رة الحر بلا عكس ٧٨
قد يتعذر اذا كان الحكم	الحقيقة والمجاز ممتنعا ٨١	ولا يجتمعان مرادين بلفظ واحد ٨٥	الاعمال بالنيات ٨٥	الداعي المجاز ٨٥	حروف المعاني ٨٦
الواو الفاء ٨٦ ٨٨	ثم بل لكن ٨٨ ٨٩ ٩٠	هذا جرا وهذا وهذا ٩١	يوم ياتي لا ينفع	بعض ايات نفسا ٩٢	ربك ايمانها

القدرة الممكنة ٤٧

او للاباحة او بمعنى بل ٩٣	الحروف الجر الباء ٩٤	على من حتى الى ٩٦	في مع قبل بعد ٩٩ ١٠١	عند كلمات الشرط ١٠١	ان لو لولا ١٠١
اذا اذا ما متى مهما ١٠١ ١٠٢	كيف كم غير الصريح ١٠٣	الكناية الدال ١٠٥	الدال بعبارة النص ١٠٦	الدال باشارة النص ١٠٧	دلالة النص اقتضاء النص ١١١
استدلات فساده ١١٦	مفهوم المخالفة ١١٠	اللقب مفهوم ١١٦	مفهوم الصفة ١١٧	مفهوم الشرط ١١٧	مفهوم الغاية ١١٢
مفهوم الاستثناء ١١٧	مفهوم انما ١١٧	مفهوم العدد ١١٨	مفهوم الحصر ١١٨	القران يوجب المساو ١١٩	في النظر اة في الحاكم ١١٩
تخصيص العام بعرض المتكلم ١٢٠	حمل المطلق على المقيد مطلقا ١٢٠	صاحب البيان ١٢١	بيان التقرير ١٢٢	بيان تفسير ١٢٣	بيان التغيير ١٢٣
التخصيص بعض ١٢٤	قصر العام ماوله ١٢٤	الاستثناء يمنع	التعليق العلية ١٢٨	اذا دخل الشرط على الشرط ١٢٩	بيان الضرورة ١٣٠
بيان التبديل ١٣٣	الناسخ قد يكون استقباح ١٣٣	السنة الوحي ١٣٨	المتواتر المشهور ١٤٠	خبر الواحد شرائط الراوي اربعة ١٤٠	حال الراوي ١٤٣
بيان الانقطاع ١٤٣	الحديث المرسل ١٤٤	في الطعن في محل الخبر ١٤٤ ١٤٦	حقوق	حقوق الله ١٤٦	حقوق العباد ١٤٦
في نفس الخبر ١٤٧	من فعل الرسول ع م ١٤٩	في تقرير الرسول ع م ١٥٠	شرائع من قبلنا ١٥٠	الاجماع القياس ١٥١	شرط القياس ١٥٩
ركن القياس اربعة ١٦١	حكم القياس ١٦٦	القياس الجلي ١٦٨	القياس الخفي ١٦٨	دفع القياس انتقض ١٧٠	الموانع ١٧ المعارضة ١٧٣

MİLLİ ... RAĞIP ...
934

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥

٤٤٢

RAĞIP P.
Ka. N.
428

القول للموجب ١٧٥	استصحاب حال ١٧٧	استدلال لعدم الدليل ١٧٨	التقليد ك ١٧٨	باب المعارضة والترجيح ١٧٨	الترجيح اثبات ١٨١
وقد يترجح فيها ١٨٣	بوجوه غلبة	فاسدة الاشتباه			فضل احد الرجلين المتماثلين وصفا ١٨٤
منها عموم الوصف ١٨٣	منها قلة الاجزاء ١٨٤	منها كثرة الادلة ١٨٤	المقصد في الاحكام ١٨٤	الثاني من ومايتعلق ١٨٤	الكتاب بها
الحكم ١٨٦ الفرض	الواجب ١٨٧ السنة ١٨٧	النفل الحرام ١٨٧ ١٨٨ المكروه ١٨٨	الرخصة ١٨٨ العزيمة	الاصل الركن ١٩١	العلة ١٩١ السبب ١٩٤
اعلم ان لكل سببا ١٩٨	من الاحكام ظاهرا	الشرط ٢٠٢ العلامة ٢٠٢	الحاكم بالحسن المدح والثواب ٢٠٢	والقبح بمعنى الاستحقاق والذم والعقاب هو الشرع عند الاشاعرة ٢٠٢	
في بيان المحكوم به ٢٠٧	حقوق الله ٢٠٨	في المحكوم عليه ٢١١	وهو المكلف ٢١٢	التكليف موقوف على الاهلية الموقوف على العقل بالملك ٢١٣	
الذم اهلية قاصره ٢١٤	اهلية كامله ٢١٥	العوارض سماوية ٢١٦	الجنون ٢١٦ الصغير ٢١٨	العته ٢١٨ النسيان ٢١٩	النوم ٢١٩ الاغماء ٢٢٠
الرق ٢٢٠	الحيض والنفاس ٢٢٤	والمرض ٢٢٤ الموت ٢٢٥	العوارض المكتسبة ٢٢٨	الجهل ٢٢٨ السكر ٢٣١	الهزل ٢٣٢ السفه ٢٣٥
الخطاء ٢٣٧	الاكراه ٢٣٧	المحرمات ٢٤٠	الخاتمة ٢٤٢	في الاجتهاد	السفر ٢٣٦
		المجتهد ٢٤٣	يخطى ٢٤٣	ويصيب ٢٤٣	

الحمد لله الذى كرم بنى آدم بالعقل القويم ۝ وهداهم بنور
توفيقه الى الصراط المستقيم ۝ شرع لهم الاحكام بطوله العميم ۝
ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم ۝ ليخلوا عن المرديات
فينجوا عن العذاب الجحيم ۝ ويتحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عن الصميم
وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم ۝
والصلوة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم ۝
وشيد مناهج الحق بشرعه القويم ۝ محمد واله وصحبه اجمعين على التعظيم
العميم ۝ ولقد شيدوا بانوار الآراء ظلم شبه كالظلام البهيم ۝ ما جاد
الغمام بدمعه على الغيم ۝ ونبت النصيح ۝ اما بعد فان اولى ما تنزح
القرائح ۝ واعلى ما تجنح الى تحصيله الجوارح ۝ ما يتوسل
به الى وسيلة الغفران ۝ ويتوصل به الى ذريعة الرضوان ۝ وهو علم
الاصول الذى به يتعلى ذرى الحقائق الاسلامية ۝ ومنه يتجلى عرائس
الدقائق الاحكامية ۝ وقد صنف فيه العلماء العظام ۝ والفضلاء
الكرام ۝ بوأهم الله تعالى دار السلام ۝ كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل

منها يشفى ذا العلة ويبغى ذا الغلة لا سيما اصول الامام فخر
الاسلام فانها قلاعة فى بيداء الاصول لا تدرع هيبتها الفحول ۝۝
شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول ۝ وزهدت فى تنقيص
شانه السنة الغفول ۝ فالاقدام بعدها على تصنيف
فى الاصول ۝ وترصيف ابواب وفصول ۝ كالاعانة بالغرفة حين
الاستعانة باليم ۝ والاعانة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم ۝ نعم
ان قصد احد تهذيب الكلام ۝ وتقريبه الى الافهام ۝ وانطلاع
رأى رئيس قمقام ۝ والذب عنه بكشف المرام ۝ وتحقيق المقام
لساغ له العزم والاقدام ۝ وان لم يعجب الحسدة اللئام ۝
ومن يقف آثار المهرة يرتبل به طرامح خر الوحش فى صور آنع
ثم انى مع انى بالقصور معترف ۝ ومن بحور نحور النحارير مغترف ۝
قد استهوانى الشعور بمكنونات ضماير الاحبار ۝ واستهامنى العثور
على مخزونات سرائر الاخبار ۝ ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب
ولم اجد عليه دليلا سوى النقد والتهذيب ۝ فرتبت اولا عجالة
انيق النظام ۝ بل عجالة رائق الانتظام ۝ منطوية على زبدة افكار
المتقدمين ۝ ومحتوية على عدة انظار المتاخرين ۝ مع زوائد اقتنصها
سهام النظر الصائب ۝ وفوائد من فرائد نظمها ايدى الفكر الثاقب
ثم الفيتها فى زوايا الهجران ۝ ونسجت عليها عناكب النسيان
لما انى فى زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد ۝ وظهر
الفساد فى البر والبحر بما كسبت ايدى العباد ۝ افضل ديدنهم
الجور عن سبيل السداد ومنهج الرشاد ۝ وامثل هجيراهم غرى
الادم باسنة سنداد ۝ والسنة حداد ۝ قد سلكوا ترهات
الضلالة من غير ان يجد والنجى هاديا ودليلا ام نحت الترهم

يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا حيث
امرت بلت الالهام لاكوهم من الاوهام ان اميط عن وجهها
اللثام واظهرها بين ظهراني الانام فشمرت عن ساق
الجد في الانتقاد واسبت سهدا في الاجتهاد وسهرة في الارتياد
نجازت بحمد الله ذى الفضل والندى وتوفيقه كالبدر
من مشرق بدا اضاءت بها سبل الفروع قوية واسى بها نهج الا
صول سددا بها نال اغصان الفروع نضارة بها صار بنيان الاصول
مشيدا اذا رات الحذاق غرة وجهها تحكت لهم غيدا ودرا منضدا
لئن نظروا فيها بعقل مؤيد يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا ومن جد في
تحصيلها حج خصمه ولو كان عون الخصم سيفا مهندا الهي
كما وفقت للجمع اعطها قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا لعل بنا
صانه الله عن اذى يقول ويدعو لي الهنا محمدا جزى الله تعالى
في اولاه خيرا بما سعى واولاه في اخراه عيشا رغدا ثم لما احسن
فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الالغاز وانتشر فيها الاشكال
وان لم يصل حد الاخلال فشرحتها شرحا يقتضي بسط ايجازها
بكشف نكتها وابرازها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها
وتفصيل اجمالها مع تحقيق المرام وفق ما يراد وتدقيق في المقام
فوق ما يعتاد بحيث يلتذ بدركها القلوب وينشرح الصدور
والفاظ تتلالا لاخلال الصدور كانها نور على نور ثم كانت الغرر علقت
في جبينه وخدائق الشعرى في خده القمر وسميته مرآة الاصول في
شرح مرقاة الوصول متضرعا الى الله تعالى ان ينفع المحصلين ويجعله
سببا للنجاة في يوم الدين ثم المأمول من المأمون عن الاعتسا والرجو
من المجبول على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على اعمال

اعمال الروية والافكار لعله يونس من جانب الطور جذوة
نار وفي ظلمة الليل البهيم غرة نهار وان وقع فيه عثرة وزلل
او وجد فيه هفوة وخلل فعلى الواقف ذى المروة ان يصلح ما يرى
من الخطل او يصفح عما يستوجب اللوم والعزل فان ترك الاساءة
من اخوان الزمان نهاية ما ينبغي عندهم من الاحسان شعر لئن
ادركت في نظمي فتورا ووهنا في مباني للمعاني فلا تنسب بنقصي ان
رقصي على مقدار تنشيط الزمان وها انا اشرع في شرح الكتاب
مستعينا بالملك الوهاب وهو الملجا في كل باب واليه المرجع
والمآب بسم الله الرحمن الرحيم
حامدا الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدا وحامدا حال اخرى
اما عن ذى الاولى او ضميرها على الترادف او التداخل والاولى اولى
والمعنى متبركا بسم الله ابتدأ الكتاب حامدا اياه تعالى جريا
على طرق المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة
وابن حبان كل امر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم
فهو اجزم وما اخرجه النسائي وابو داود كل كلام لا يبدأ بحمد الله
فهو اجزم ووجهه ان ابتداء الكتاب يعتبر في العرف ممتدا من
حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك
والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة كما قيده بالاحوال علم انه
اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها اذ لا وجود للمقيد
بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري
بين النصين بناء على حمل الابتداء على الاني باق بعد والجمع ممكن بان
يحمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي فتاسيا بالكتاب الوارد
بتقديم التسمية وعملا بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانه

عن التبعية المخلة بالتسوية لمن يعنى الله تعالى اثر الموصول للتفخيم
شيد اى احكم من الشيد وهو الجص وفى الاساس شاد القصر
واشاده وشيده رفعه اصول الدين الاصل كما سياتى ما يبتنى
عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق لذوى
العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين
العقائد الكلامية وابد اى قوى فروعه اى الدين والمراد بها ما يبتنى
على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية بالكتاب متعلق بابد
المبين اى الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز
ومصليا عطف على حامدا على مقوم اى سيد دين السنن البيضاء بفتح السين
جمع سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه و
سلم ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات
والمجتبين اى المنتقين على المختار المنصحا به اى عدا بينا رصحبه
حسنا اجمعين حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الا
صول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب
على الترتيب لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها
صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحدا منها اعنى القياس
فى ضمن الاستحسان الذى هو قياس خفى لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع
للثلثة الاول وذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية
اعنى الاستحسان والاستصحاب لان النبى اما منا او منهم فلا بد من امرين
وقدم الاستحسان النبوة عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال
ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك
لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة فى الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما
حقق فى موضعه **وبعد** اى بعد الحمد لله تعالى والصلوة على النبى

النبى صلى الله عليه وسلم واله فهذه الفاء اما بتوهم اما او على
تقدير ها فى نظم الكلام والتانيث باعتبار الخبر مجلة بفتح الميم
والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة مشتملة على غرر مسائل
الاصول الغر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة
كل شىء اوله واكرمه وعجائب المعقول والمنقول الدرر جمع درة والمعقول
القياس والمنقول باقى الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة
بالنوعين خالية عن العبارات المدخولة اى المعيبة والدخل
العيب حالية اى متزينة بالاشارات الى الدقائق والاسرار
المقبولة عند اولى الابصار تقويم اى مقوم ومعدل لميزان برهان
الاصول نافع صفة تقويم ولهذا ذكره فى الاصول الى مستصفى حقائق
المحصول المراد بالمحصول علم الاصول وبالحقائق مسائله وبالمستصفى
المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاوهام فكان هذا الكتاب
وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق الفوائد والمسائل
نظمها اى المجلة بتهذيبه اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا
مع الاحكام اى مع كونه محكما متينا مغن عن التنقيح والاختصار
حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعميته والغاز
وتحواها بغاية تبيينه بسبب كمال توضيح المرام اى المطلب منار
وهو علم الطريق لتوضيح منهاج اى طريق كشف الاسرار بمعنى ان
تحواها بسبب كمال توضيح المطالب والمقاصد علامة منصوبة
فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة مرفوعة لارشاد سالكى
صراطه الى النيل والوصول رتبتها اى المجلة مقولا اى معتمدا فى
تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه العناية
تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير

ونحن اسباب الشروع وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول
لكونها وسيلة اليه فمن يبتغ اسباب العلى فليصل بها فتلك الى نيل
العلى خير سلم اسال الله تعالى حال من فاعل رتبتها كفاية من كنز
الهداية حتى استغنى في تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام و
اسال الله تعالى وقاية اى حفظا لاقدام العقل والفهم عن الذلل
العارض بما رضى من الوهم حتى اثبت في تحقيق المراد ولا ازيغ
عن منهج الرشاد في البداية والنهاية متعلق بالذلل والوقاية
على التفوه والمتعرات انه اى الله تعالى قريب مثيل لا تحقيق مجيب اى
سميع كذا نقل عن ابن الانباري في تفسير قوله تعالى واذا سالك عبا
دى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فلا يرد السوال
المشهور عليه الا على غيره توكلت وهو تفويض الامر الى الغير واليه الا الى غيره
انيب ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اوردت في
هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهى التوضيح
والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتنقيح و
التبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير
والتحقيق واربعة من كتب الفروع وهى الدرر والبحار والنافع
والمستصفى والحقايق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية
والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها
شائبة التكلف ولا تحوم حولها وصمة التعسف **مقدمة**
اى هذه مقدمة في تبيين حد العلم وتعيين موضوعه وغايته
فان طالب كل كثرة مطلوب بجهة وحدة حقه ان يعرفها ليامن
من فوات ما يعنيه وضياع وقته فيما لا يعنيه ولا شك ان انضباط
مسائل العلم يحصل بتعريفه الذي يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذي

الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية
وان جاز اسناد التميز اليها ايضا لكنه اختير عليها ههنا لانه
المشهور عند الجمهور ولانه اختلف في تعيينه فاريد بيان ما هو
الحق واما تعيين الغاية فليتحقق بان سعيه ليس عبثا ولما
اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال **اصول الفقه** وهو لقب
لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به ينال السعادة الدينية
والدنياوية منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم
ابن الحاجب اللقبي على وجه لزم منه التكرار في تعريف الفقه وقدم
صاحب التنقيح الاضافي فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم
ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار تعريف ارجح
على المشهور حيث قيل علم اى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية
حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى
وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وان يشمل الملكات كلها
اصول وقواعد او ادراكها فتدخل العلوم المذكورة ويخرج بقوله
يعرف به لان الباء للسببية احوال الادلة والاحكام الشرعيتين
اى المنسوبتين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اما انتساب
الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة
على الشرع لان القرآن الذي هو بعضها ابهر المعجزات التي يتوقف
عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب
الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة من حيث ان لها اى
لتلك الاحوال دخلا في اثبات الثانية اى الاحكام بالاولى اى الادلة
قوله علم كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك
الجزئي والبسيط تصورا او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم

والآخر من الادراكين اذ لا تخلل بينهما والمراد ههنا ادراك الاحوال
الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله
وصفاته فيتناول المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب
الخبري والمفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه
كالعالم للصانع والثاني هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية
الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالها اعراضها
الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او
عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم ما ثبت
بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب
والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان
والانعقاد والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب
الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية وبعض الفقهاء
يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او
التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة
والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيد او الوضع فادرج
الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح
فادرجه بهذا الاعتبار وبتخلل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة
في كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي المنتجين للمطلوب الفقهي
سواء كانت محمولات لها او اجزائية لها او اوصافا وقيودا فيها
وسواء نشات من الادلة لكونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية
وخاصية وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك
او نشات من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم انه اي نوع

من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت
الفرضية او العلية وكاحوال المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة
مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه
وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات
والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات مسائل الاصول
وهو المعنى بكونه معرفة الاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة
الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام
التي لا تنحصر في عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها
على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل
بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور في تعريف العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها
التفصيلية وعدل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من
القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على
القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى
انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل
بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة
الكلية الى صغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب
الفقهي بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل
وكثير من قواعد الاصول مثل القواعد المتعلقة بالقيود والشرائط
لا يمكن وقوعها كبرى لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد
ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويندرج على سائر الاحوال تحت العلم
بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث
عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة

فى الكتب القاعدة فخلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا
للعدول الثانى ان متعرى التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد به
التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب و
اطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى
الفقه وليس بشيء لما تقرر فى الكتب الميزانية ان الموصل القريب
المجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها **والفقه** لما فرغ عن
التعريف اللقبى شرع فى الاضافى ولما كان اصول الفقه باعتبار
الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته
الغير البينة عرف كلا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة
وان كانت بمنزلة الجزء الصورى لظهورها ان الاضافة ان كان مضافا
مشتقا او فى معناه تفيد الاختصاص باعتبار ذلك والا فتفيده
مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه ولما توقف
معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم
تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال معرفة النفس
ما لها وما عليها على هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول
عن الامام ابى حنيفة رح وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة
الخاصة وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من
تتبع القواعد بقرينة تعلقها بما بعدها اعنى ما لها وما عليها
فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها الا عن دليل و
قوة استنباط ولا ينافى ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض
الاحكام كمالك رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسئلة فقال فى
ست وثلثين لا ادرى لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد
فى الحال لمتعدعانه زمانا او لامر آخر واراد بالنفس الانسانية مطلقا

مطلقا ما لها وما عليها الاحكام ما تنتفع به او تتضرر دنيوية
او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها والظاهر
ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق
بثبوتها فى الواقع فكانه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس
الانسانية بحكم كل ما تنتفع به وتتضرر تصديقا ناشئا عن الدليل
فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل وبارادة الملكة
علم الرسول والمقلد ومن ياخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة
بلا ملكة الاستنباط ثم لما كان هذا التعريف شاملا للاعتقاديات
والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ
فى اصول الفقه زيد قيد عملا فخرج بعلما الكلام والتصوف
اى علم الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يزده اى ذلك القيد كالامام
رحمه الله تعالى اراد الشمول لهما لكونهما من الفقه عنده وسمى
الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتقييد المعرفة
بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشرنا الاحكام
من الوجوب ونحوه وهى تدرك بالدليل لا ثبوتها فى الواقع
حتى تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان فان قيل لا
يبحث فى الكلام عن الاحكام الا على الندرة مثل ان معرفة الله
تعالى واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد
من معرفة الله معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة
صفاته وافعاله فالواجب معرفته هكذا وهذا الواجب مطلق
يتوقف على معرفة احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور
المشتركة بينها على القانون الهلاكى وما يتوقف عليه الواجب المطلق
فهو واجب فيعتبر فى جميع مسائل الالهيات والنبوات والاعراض

والجواهر والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح
به وهذا هو السر في جعل مباحث العلم والنظر في مسائل
الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام وقيل قال الشافعية في
تعريف الفقه العلم كالجنس بالاحكام خرج به التصورات لان
المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة
وافعال المكلفين او بين غيرها والعلم بها التصديق بمعنى الا
عتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد الشرعية اي الموقوفة على
خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف
والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل
العملية اي المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات
نفسانية لا تتعلق بالمباشرة عن ادلتها متعلق بالعلم دون الاحكام
بمعنى انه بنظر في الادلة فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم
الرسول وجبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة
كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم التفصيلية خرج به الاصول
كالعلم بوجوب المأمور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضي والنافي
مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع في بيان الاصول فقال الاصل
ههنا ما يبتنى على بناء المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيتها عليه
غيره ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء
المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك قيل ما ذكرنا
هو معناه اللغوي ونقل في الاصطلاح الى الدليل كما نقل الى الراجح
والقاعدة الكلية والمستصحب والمختار عند المحققين عدم
النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه الا

الابتناء كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى اللغوي الشامل
ويقيد بالعقلي بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون
اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى لبناء العلم الا دليلا وما بني
عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا
حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واما
اذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم و
تقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن تعريف
اصول الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال وموضوعه اعلم
ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي احواله
التي تلحقه لذاته او لجزئه المساوي له او للخارج المساوي له في الصدق
او في الوجود فان المباين للشيء اذا قام بمساويه في الوجود
ووجد له عارض فذ عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به
ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم فالاول
كالتكلم للانسان فان لكل من جزئيه دخلا فيه والثاني كادراك الا
مور القريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع
كاللون للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي في الوجود
وما سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث
عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعي يثبت
الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل القولي يفيد الظن او
على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا
نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو
الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص الاول يفيد الظن
او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق

المقارن بما يوجب حمله على المقيد نحو المطلق المقارن بما يوجب
حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس في السنة
والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع
الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الا
سلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة
وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث يستنبط عنها الاحكام
واختاره المتاخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند
المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو
الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت
راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة هي
في الاعتبار والحق انه الادلة السمعية لا مطلقا بل حيث يثبت بها
الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة
السمعية لا ما اختاره صاحب الاحكام خصه بالرد لكونه اقوى الوجوه
المذكوره وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعدده
اذا كان المبحوث عنه اي مرجع محمولات المسائل والغرض الذاتي في الحقيقة
اضافة مخصوصة بان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه
وراجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها
عن الاخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي
المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها
لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات
مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل
من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده
وفي اختلافها اختلاف واحد منها لان انتفاء التناسب يحصل بتجرد

بتجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت
راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم
والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت
الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين
لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر بالنوع تغاير الملزومات
بالضرورة ولا وجه لرجوع احديهما الى الاخرى بالتاويل كما قيل في احوال
الاحكام انها راجعة الى الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح
وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها
مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجح واما اتحاد العلم
على ذلك التقدير فلان ماخذ الفصل الداخل في حقيقة المسائل
وهو المبحوث عنه لما اتحد بالحقيقة كان جامعا بين الموضوعين لكونه
اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع
فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا التجرد
تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافي
للاختلاف فاذا اتحد المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم
تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما
ان يتعدد بلا اشتراكهما في جامع او باشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي
الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المحققين واما
الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع
في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات
المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس
والتسديس ونحوها لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق
الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي يبعد عن الخيال وادراك

البرهان على الحوق الامور التخييلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى الحوقها النوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال وسهل على البال فانواع موضوع الهندسة مقام موضوعها الخط والسطح والجسم والتعليم تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلوب لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعها فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرض الخاص بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما بينها لا يفيد الا انضباط الافضا الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال اللفظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطاء في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذلك التعدد فلان تعدده على اختلاف الموجب لاختلاف الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان تجدد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد وهذا تحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على متأمل منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ عن تبيين الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال **وفائدته** كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على

على فعله والعلة لعلية فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزام استكماله بالغير لان فاعليته تعالى تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته معرفة الاحكام الربانية بحسب طاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنياوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولو اجمالا ولهذا احتيج الى علم اخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة عن الادلة التفصيلية فانحصر اي اذا كان بحث الاصول عن احوال الادلة والاحكام انحصر المقصود اي في الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثاني يتناول المقدمة في مقصدين لبيان احوال الادلة والاحكام وخاتمة لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به

المقصد الاول

في بيان احوال الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس واما الشرايع من قبلنا فلحقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب عمل باحدى الاربعة والعمل بالظاهر والاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه الصلوة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والقرعة لتطييب القلب بالسنة والاجماع واثار الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله

عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله
عليه السلام خير القرون الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث
وهو اى المقصد الاول الذى فى الادلة يترتب على اربعة اركان
لبيان احوال الادلة الاربعة **الركن الاول فى بيان حال الكتاب**
قدم لشرفه وافتقار الباقى اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقران يطلق
عند الاصوليين على الكل والكلى المشترك بينه وبين كل جزء
منه يدل على المعنى لان غرضهم انما هو من حيث كونه دليلا وهو
الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء
مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة
فى المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم
الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق
القران بدونهما فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة
والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتابة
والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع
كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها
كما بين فى موضعه واقتصر بعضهم على النقل فى المصاحف تواترا
لانه يميز القران عن جميع ما عداه واورد انه ان خص بالكل
لا يوافق غرض الاصوليين وان ابقى على عمومه يدخل فيه الحرف
والكلمة والاية قرانا فى العرف وان خص بالكلام التام يخرج عنه
البسملة مع انه قران شرعا حتى يجرى عليه احكام القران **اقول** اريد
بعض منه دال على المعنى فيخرج حروف المبانى ويدخل الكلمة
ولا بد من دخولها لان بحث الاصوليين فى احوال الكتاب
والسنة وغيرهما انما هو من حيث كونها دليلا شرعيا والدليل عند

عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى والجملة
هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو ههنا قد يكون
كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام
والمشترك والماول والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق
والمقيد وحروف المعانى وغير ذلك من المفردات وجعلوها
من اقسام النظم الذى هو عبارة عن الكتاب ولا فى بعض
من كلمات القران اية كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض
نحو ق وص ون كما صرح به فى كتب الفقه وان كان كونها حروفا
منافية لانها وان كانت حروفا فى الكتابة اسماء فى العبارة كما
صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم
ولا عد الكلمة اية لا يعطى حكم القران كل كلمة او كلمتين فصاعدا
ما لم يبلغ حد الاية عند اكثر الفقهاء مع حرمة مسه على المحدث
وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعى لكن ذلك امر آخر
متعلق بنظر الفقيه لا الاصولى ومما يدل على صحة ما قررنا ان
الامام شمس الائمة السرخسى بعد ما وافق الفقهاء فى كتبه الفقهية
قال فى اصوله ان ما دون الاية والاية القصيرة ليست بمعجز وهو
قران يثبت به العلم قطعا فانه ما دون الاية والاية القصيرة
يشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة من القران قران حقيقة
لا حكما ولا عرفا وكل اية قصيرة قران حقيقة وحكما لا عرفا وكل
ثلث ايات قصار او مقدارها قران حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر
الاصوليون الاول والامام الثانى فى المشهور والعلماء الثالث
هذا غاية تحقيق المقام بعون ملك العلام هذا وقد اختير
ههنا تعريف يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف ويدخل الكلمة فقيل

واما قال في التعريف هو النظم ولم يقل هو اللفظ لان في النظم خصوصية زائدة على اللفظ معتبرة في القرانية قد افصح عنها الامام الراغب حيث قال انه او نثره و بالنظم المخصوص صار القران قرانا كما ان بالنظم المخصوص صار الشعر شعرا والخطبة خطبة فالنظم صورة و اللفظ و المعنى عنصره وباختلاف الصورة يختلف حكم الشيء وعلمه لا بعنصره كالخاتم و القرط و الخلخال فانها اختلف احكامها وعلمها وها باختلاف صورها لا باختلاف عنصرها الذى هو الذهب او الفضة

وهو اى الكتاب المرادف للقران في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا فان ترتيب الحروف او الكلمات المعتبر فيه الاستعارة اللطيفة كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حرف واحد فكثير ومغلوب والعبرة في التسمية بالكثير الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرائيل عليه السلام على رسولنا عليه السلام خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القران من منسوخ التلاوة والقرات الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص مصحف ابن مسعود رضى الله عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات او الاحاد كما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات وله اى الكتاب مباحث خاصة غير مشتركة بينه وبين ماعداه و مباحث مشتركة بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة بالكتاب فهى ان المنقول بلا تواتر سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد ليس بقران لانه مما يتوفر الدواعى على نقله لتضمنه التحدى والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة والعادة تقتضى بتواتر ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرانا قطعا فهو اى اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرانا ظهر ان النقل بالتواتر شرط في كون المنقول قرانا لكنهم اختلفوا فقيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة اعلم ان القرائت السبع منها ما يختلف به خطوط مصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك و ملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القران غير

غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البديع وظاهر كل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يتبوء كونه بعضا من القران كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليس كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين فالشاذ اى اذا كان النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول قرانا ظهر ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد لا يعطى على البناء المجهول له حكم القران من اكفار جاحده وجواز قرائته في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب وافادة الحكم القطعي ونحو ذلك وان جاز العمل بمشهوره اى بما نقل عنه بطريق الشهرة من الشاذ لا بالاحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرانا او خبرا ورد بيانا للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله و على التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاوجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب ولا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب يستلزم الجواز وافادة اللزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز عبر به وقال مالك والشافعي رحمه الله لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقران لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا و هو شرط صحة العمل حتى قال الامدى اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبي عليه السلام ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرها و اجيب بمنع اشتراط ذلك النقل و منع انعقاد الاجماع عليه لما ورد

هٰهنا اشكال وهو ان القران لو وجب تواتره وقطع بكون
غير المتواتر غير قرآن لاكفرت احدى الطائفتين من الشافعية
والمالكية الاخرى في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل
السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفي
لقرانية ما كونه قرانا ضروري والا فالقول باثبات القرانية لما عدم
كونه ضروري وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه
لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال
وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به ولو في
اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا
بامعان النظر حتى يعتد به صاحبها مؤولا في بسملة اى قوة الشبهة
الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور
احتراز عن البسملة الواقع في اثناء سورة النمل اعني قوله حكاية
انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالا
تفاق حتى يكفر جاحده تمنع الاكفار المشهور التكفير والاكفار اصح
وافصح من الطرفين اى طرفي الشافعية والمالكية فان الفرقة
الاولى قائلون بقرانيته والثانية بنفيها واما الحنفية فالمشهور
من قدمائهم انه ليس بقران الا ان متاخريهم ذهبوا الى ان الصحيح
من مذهب ابي حنيفة رحمه الله انه آية فذة من القران انزلت للفصل
والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم
يقم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث تخرج ذلك
الطرف من حد الوضوح الى حد الاشكال حتى يعتد صاحب كل منهما
مؤولا عند الاخر وقد قامت هٰهنا فلا اشكال ومما يوضح انا قد
اكفرنا المجسمة الصحيحين بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام

الاجسام دون المستترين بالبلكفة لان الشبهة الاولى من
الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف
الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق عضد الملة والدين
في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب تسليم الملازمة وانما تصح ان
كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرج عن حد الوضوح
الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف
الاخر فلا يلزم التكفير وبه تندفع ما قيل فان قيل ادنى درجات
الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا
قلنا هي قوية عند من يتشبث بها واما عند الخصم ففي الضعف
بحيث لا تفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح
في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر واما المباحث
المشتركة بين الكتاب والسنة فهي انه اى الكتاب هٰهنا اسم للنظم
المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا
للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لان
شيئا منها لا يلائم غرض الاصولي ولا المجموع النظم والمعنى لان
كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع
وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ
باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى واما
قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشي
من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة
ان القران عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم
الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى
ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابي حنيفة والمقصود توجيه كلامه فان

قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القران وهو عينه على التحقيق اوجزئه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المنزل المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القران في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول فانما يلزم الالزمان اذا لم يعتبر النظم خلف ولبس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام نظم المنقول تجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا والثاني قوله يلزم عدم فرضية قراءة القران المحدود ~~بل هو متعلق بمعناه~~ في الصلوة قلنا لا نسلم ان جوازها متعلق بقراءة القران المحدود بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران على وجوب رعايته دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط ان نوح ابن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما قال وهو الاصح وله اي للنظم على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات فان علمائنا اختاروا في النظم تقسيما يعم نظره وبجمع عمومه اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سياتي واما الثاني فلاحاطة الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي وضع الواضع ثم دلالته اي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصولي لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر

فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا لما قال التفتازاني انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب ذكره اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو لا يكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بها لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الا الثاني فانه منحصر كما سياتي التقسيم الاول حاصل باعتبار وضعه اي اللفظ اي للمعنى قدمه لان المعتبر في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه وهو الاول المراد الاقسام الحاصلة من هذه التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو الخاص وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو العام وان كان موضوعا لكثير بوضع كثير فهو المشترك وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو الجمع المنكر اورده بدل المأول لان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذي ترجح بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القرء في قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى حيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل لا تكلف فيه وضرورة في اعتبار الجمع المنكر مستقلا بالوضع

وعدم اندراجه في سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى انه انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة ما يقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا فيكون الافراد غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالته اي اللفظ عليه اي المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يتقدم على ما يتعلق بالاستعمال وضوحا وخفاء اي من جهتهما وهو اي الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سيجيء في موضعها ان شاء الله تعالى نعم في عد المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعها ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او التخصيص او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي واما لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان بيانه مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه التقسيم الثالث حاصل باعتبار استعماله اي اللفظ فيه اي المعنى وهو اي الثالث والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع

له فهو الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح وان استتر فهو الكناية التقسيم الرابع حاصل باعتبار الوقوف به اي اللفظ على المعنى وهو ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو الدال بعبارته والا فهو الدال باشارته وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته والا فهو الدال باقتضائه والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء فان قيل من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات كالاسماء في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما وبعدها اي بعد هذه الاقسام امور لم يقل اقسام لانها لا تصلح اقساما للفظ كالاقسام لا يخفى تشمل الكل اي تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة وهي ايضا اربعة الاول معرفة ماخذها اي معانيها الوضعية التي اخذت هي منها كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد ولم يتعرض لهذا الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي مع كونه مستقصى في المطولات والثاني معرفة معانيها اي حقايقها الشرعية وحدودها الاصطلاحية والثالث معرفة ترتيبها اي تقديم بعضها على البعض عند التعارض والرابع معرفة احكامها اي الاثار الثابتة بها من اثبات الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة في الاقسام العشرين يبلغ

الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها تبلغ
الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها
مختصة بالمفرد وهى اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب
وهى اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الا
ستعمال وباشتراكها بينهما تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فيصير الاقسام
ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما
بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل
واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين
ثم اعتبر فى كل واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ
سبعمائة وثمانية وستين **اما الخاص** هذا شروع فى تفصيل الا
قسام فلفظ وضع خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان دلت
على المعنى لمعنى واحد حقيقى او اعتبارى فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج
به المشترك دون العام على الانفراد اى عدم المشاركة بين الافراد
المتحدة نوعا او جنسا فيدخل التثنية ومنه الفعل والحرف بالاشتراك
لفظا ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود وهو
اى ذلك المعنى فى الاسم قيد به لان التعين والنوعية والجنسية
لا يتاتى فى الفعل والحرف علم اى معين متشخص لا يقبل الاشتراك
اصلا كزيد فان معناه جزئى حقيقى او ذلك المعنى نوع ان اشترك
بين الافراد فى الجملة كرجل ومائة او رد مثالين اشارة الى ان اسماء
العدد من الواحد بالنوع او ذلك المعنى جنس ان كثر شيوعه
بالنسبة الى النوع كانسان فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلا
قات على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا
الترتيب مخالفا للقوم لان الثابت بالخاص كالاعم وحكمه الى ان

اى ان الخاص الثابت به انه اى الخاص من حيث هو هو مع قطع
النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا او
الظنية يفيد مدلوله قطعا اى على وجه يقطع الاحتمال الناشئ
عن الدليل وسياتى تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا
الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو
ايضا يصير اللفظ مشتركا فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل
او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة
الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدى الى اثبات
الثابت او ازالة الزائل فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج
الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما
وانما الابهام بحسب العوارض فنشاء الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية
ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع عليه فروعا فقال ولذا اى
لافادة الخاص مدلوله قطعا جعل الخلع طلاقا لا فسخا فانك
ستعرف ان المذكور فى اية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره
فى ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر باى طريق
كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ
كما روى عن الشافعى لان فيه ابطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من
هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب لظن
ولذا ايضا صح طلاق المختلعة اى ايقاع صريح الطلاق على المراة
بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين
بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم ان
لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى لا اثم على
الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص

فعلها في الافتداء بعدمجهما في ان لا يقيما تفرّ بر فعل الزوج
على ما سبق وهو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذلك
الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعني بمال وبدونه ثم قال فان
طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال اولا فكانه قال طلقها
بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع ندل على شروع
الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء فى تعليق الفاء باول الكلام
بجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي ترك
العمل بموجب الفاء وهو التعقيب ولذا ايضا على وجب مهر
المثل بالعقد الصحيح بلا تسمية المهر فى المفوضة بكسر الواو وهي
التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا
مهر لها التي زوجت بلا مهر لانها لا تكون محل الخلاف لان نكاحها
عندك فى تخلو الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما
الخلاف فى موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا
لنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء
معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو
العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي
ابطال للعمل بالخاص وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الا
بتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء
بل قران المال والصاقه به وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء
ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم و
المطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص
يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت
فلم تلصقوا وجوب المال بالعقد الثالث ان تخصيص الابتغاء بالاول وهو

وهو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال
فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا الا
ان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما نفى او سكت عنه و
الجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا ان اتحد
الحكم والحادثة ويدخل المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما بين
وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب
متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره في الذمة وهو غير
الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق
الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح
الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الاية
التي نحن فيها على ما حملناها عليه ولذا ايضا بطل تاويل القروء
جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح بالاطهار دون الحيض
في اية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء وقد اولها الشافعي بالاطهار فابطل موجب خاص
هو الثلثة بالرأي وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في
الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق يحسب عنده فينقضي العدة
بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان
بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف
ما لو اولت بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلث حيض كوامل
فان قيل قد اوجبتم ثلث حيض وبعضا فيما اذا طلقت في
الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا
لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة جعلت تماما وز

ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق
المسنون وهو انما يقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل الثاني في ثلثة
تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مونث قلنا
ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم فرغ عما فرع اراد ان يدفع
بعض ما اورد على الاصل فقال ومحللية الزوج الثاني اعلم ان
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج
الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر
حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلث تطليقات
اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وابو يوسف
وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر وجه الثاني
انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله
اما الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات حل
واما بطلان اللازم فلانه لو اثبت لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى
تنكح زوجا غيره لان حتى خاصة الغاية واثر الغاية في انهاء
ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية
الحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب
وهو كونها من بنات بني ادم خالية عن المحرمات ولو سلم انه يثبت
لكنه بعد وجود الغاية وهو الثلث لا قبله فلا يكون هادما
لما دونها والمطلق ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير
اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث
ونحن نقول انه اثبات حقيقة اللازم ومحللية الزوج الثاني اي اثباته
الحل لم تثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث
العسيلة روي ان امراة رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام ان

ان رفاعة طلقني ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم
اجد معه الا مثل هذه واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة
فقال رسول الله عليه الصلوة والسلام اتريدين ان تعودي الى
رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط الوطي
في التحليل لكونه مسوقا له كما ياتي ان شاء الله تعالى واشارة الى كونه
محللا لانه عليه الصلوة والسلام جعل عدم العود وهو الرجوع
الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود
فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا
ليس مثل الحل الثابت بالسبب الاول فيستند الى الذوق بالضرورة
فظهر الفرق بين حتى في الاية وحتى في الحديث وباشارة حديث
اللعن وهو قوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل
له فانه عبارة في زجرهما واثبات خساستهما لانه عليه الصلوة والسلام
ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت الحل لان المحلل من يثبته
وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام ليس له فيكون باشارة
فاذا ثبت حقيقة اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت
المطلوب فقال وهدمه اي هدم الزوج الثاني حكم ما دون
الطلقات الثلث بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد باشارته
كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة
الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فيلزم اثبات
الثابت قلنا انما يلزم لو ثبت في المتنازع فيه الحل الكامل
ابتداء [illegible] بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في طهارة
بعد [illegible] بعد [illegible] ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل و

الزائد وليس كذلك فانه لما افاده من الفائدة ولم يكن
اذ دياد الطلاق على الثلث شرعا اقتضى ثبوت الثاني
انتفاء الاول اذ لا فائدة في تجديد البيع بثمن غير الاول او
نقول تداخل الحلال يوجب تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان
من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما
سكت عنه كما ان اشتراط دخوله اي كون دخول الزوج الثاني
شرطا في تحليله بعبارة الحديث الاول بالاتفاق فان حديث
العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه
وقد فهم التحليل من اشارة كما سبق وهذا الحديث لشهرته
يزاد به على الكتاب والحاصل ان المستند لنا على مطلوبنا اشارة
حديث والمستند للخصم معنا بعبارة على مطلوبه متفق عليه بيننا
وبينه لا يجب تنكح متعلق بحتى اما ان الحالة والهدم
ليسا ظاهر كما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير
ان يكون النكاح في الاية بمعنى العقد كما اختاره المتاخرون من
مشايخنا او الوطي فانها لا تستحي واطئة لا الوطي كما اختاره القدماء
المسند الى الابانة حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين
وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج
وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان حقيقة شرعية فيه
ولو سلم فاسناد الوطي اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد
يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في
المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطي الحرام
فارتكابها اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير
من عون الله الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع و

والمآب قيل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق قوله تعالى
جزاء لا بقوله تعالى فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام قال الشافعي
القطع لفظ خاص بمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال
علا به فقد وقعتم في الذي ابيتم والجواب ان ذلك ثبت بنص
مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما
يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان ما يجب لله تعالى بدلا على
خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته
تحول العصمة اليه وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي ان كان
هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا
قوله عليه الصلوة والسلام لا غرم على السارق بعدما قطعت
يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف
فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالخبر
يكون بعضا وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجب او
الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم
فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته منه بالتخصيص
بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد به قوله تعالى
جزاء كان هذا كلاما اخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه
وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال قيل ومنه
اي من الخاص الامر قدمه على النهي لان المطلوب به وجودي وبه
بالنهي عدمي والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
الازلي اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو
المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ
بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال

عن الحرام وهو لفظ احتراز عن الفعل والاشارة طلب به اى
بلسان ذلك اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان ارادة الامر وقوع
المامور به ليست بشرط عند اهل السنة كما سياتى ان شاء الله
تعالى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه ان من شانه ان يطلب به الفعل
فيدخل فيه الصيغ المستعملة فى التهديد والتعجيز والتسخير ونحو
ذلك والصادرة عن النائم والساهى والحاكى جزما خرج به الصيغ
المستعملة فى الندب والاباحة فانها ليست امرا كما سياتى بوضعه
حال من به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه له اى لطلب الفعل خرج
به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل
استعلاء متعلق بطلب اى طلب به على جهة عد الطالب نفسه عاليا
وان لم يكن فى الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو بطريق
الخضوع والتساوى فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلو
ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب
الى سوء الادب فقول فرعون لقومه ماذا تامرون مجاز بمعنى تشيرون
او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام
هذا والمشهور فى التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء افعل
وعدل عنه ههنا لوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى
اعنى التكلم بالصيغة فلا يلائم غرض الاصولى لانه ليس من الادلة
ولا يندرج من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا يبقى لقوله
افعل معنى يعتد به لانه هو المقول الثانى ان اريد الامر على اصطلاح
العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عند ...
على طريق الاستعلاء اولا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولى
فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد

للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهى
والمبلغ والحاكى وشىء منها ليس امرا وان اعتبر معنى الطلب
ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية فى التعريف بحيث
لا يساعدها العبارة لا يخرج الصيغ الندب والاباحة كما لا يخفى
وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف الثالث
ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل
انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت و
قيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر باشتقاق افعل من فعل
وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعيل يفعل لكل ما ينبنى
للمفعول من الفعلين ويختص مراده اى المراد بالامر بمعنى ...
وهو اى ذلك المراد الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك
للنص اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه
التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون
مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد
واما الحديث فقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم
بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان الندب
انما يلحق به لا بالندب وغيره بصيغة متعلق بيختص اى
يقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة
وغيرها خاصة به اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا
على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص
الاول بوجوه واشار الى الاول بقوله للنص وهو قوله تعالى واذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة

فدل على كونها للوجوب فقط والى الثاني بقوله والاجماع يعني
الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان
العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلقة عن القرائن
على الوجوب لا غير ولبس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب
والى الثالث بقوله والمعقول يعني الاستفادة من موارد اللغة لا انها
بالقياس او الترجيح بالرأي فان المولى يعد عبده الغير الممتثل
عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب واستدل على الاختصاص
الثاني بقوله ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود يعني ان اللفظ
اذا وضع لمعنى وقصد افادته فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره
منه كصيغ الماضي والحال والاستقبال وهو انما يكون باختصاره
فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل هو قاصرا
عنه ولا يعدل عن ذلك الا للضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول
ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين
فرعا اشار الى فرع الاول بقوله فلا يكون المندوب مأمورا به اعلم
انهم اختلفوا في ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون
مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا ومعنى حتى يكون المندوب
مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه او لا فذهب
القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب
طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثاني اتفاق اهل اللغة
على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة
مشتركة والجواب عن الاول انه انما يتم على رأي من يجعل الامر
للطلب الجازم او الراجح واما على رأي من يخصه بالجازم فكيف
يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به

او المندوب اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب
او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة
تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم
صيغة تسمى امرا عند النحاة في اي معنى كانت بدليل تقسيمهم
الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع في انه
ليس بمأمور به حقيقة فذهب الكرخي والجصاص وشمس الائمة
السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحابنا
الى الثاني لانه لو كان مأمورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى
افعصيت امري فالمفروض مندوبا يكون واجبا ولان السواك
مندوب وليس بمأمور به لقوله عليه الصلوة والسلام لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك وايضا المندوب منتفية فيه في المأ
مور به منفية بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح
بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه في مواضع
يشهد به تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله
ولا يكون موجبها اي اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الناد
بها ندبا كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء و
هو احد قولي الشافعي رحمه الله لانها لطلب الفعل فلا بد من
رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب ولا يكون
موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك رحمه الله لا
بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة ولا يكون
موجبها ايضا توقفا كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية
رحمه الله لانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها
مجاز اتفاقا فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال

يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده
في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة
من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب
فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول
اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا
فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه على
احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم
ولو وردت بعد الحظر اي التحريم ولو للوصل متعلق بقوله
ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب
اختلفوا في موجب الامر بشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف امام
الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحة
لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا
فان الاصطياد مباح وقوله وقوله وابتغوا من فضل الله فان
المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد
الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة
في غيرها الانتفاء الاشتراك وجوابه انه لا نسلم ان اباحتها بالامر
بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم
من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لانه
الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا
قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع و
الاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد
على موضوعه بالنقض ولهذا قلنا في الكتابة عند المداينة
والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا

عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين
الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي في الامر
المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم
لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب
زيادة لا تدل لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب
بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله
ووجوب الحدود بارتكاب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة
على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر
ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر
قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور
واشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله ولا يكون الفعل اي فعل
الرسول عليه الصلوة والسلام سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص
به وقيل ان المجمل موجبا كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخري
وابن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان علماء
الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة
اختلفوا في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا
حتى فرعوا على كونه موجبا كالصيغة وان ذكروا لاثبات ايجابه
ادلة اخرى تنبيها على انه مع ابتنائه عليه وثبوته بادلة ثابت
بدليل مستقل وفيما كما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة في
الفعل ايضا لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله
تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد
وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر اتعجبين من
امر الله وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الايات

بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب

بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه الصلوة

والسلام صلوا كما رايتمونى اصلى والجواب ان وجوب المتابعة

انما استفيد بقوله عليه السلام صلوا لا بفعله عم واختار الآمدى كونه

مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كونه اسم الامر متواطئا فى

القول المخصوص والفعل لا انه مشترك ولا مجاز فى احدهما ورد

بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثانى

انه لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق

اذ لا دلالة للعام على الخاص صلا ثم بعد الاتفاق على ان الصيغة

حقيقة فى الوجوب اختلفوا فى كونها اى الصيغة لا الامر اذ لا نزاع فيه

الا ذكر من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى فقيل بعد ما اثبت

فخر الاسلام كونها حقيقة فى الوجوب خاصة ونفى الاشتراك

اختار كون الامر حقيقة فى الندب والاباحة وايضا قد استدل

على كونه مجازا بصحة النفى مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم

ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا او صوموا مجازا فدل

كلامه على ان الخلاف فى امر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول

ان اثبات كونها حقيقة مطلقة فى الوجوب خاصة ونفى

الاشتراك لا ينافى اختيار كونها حقيقة قاصرة فى كل من الندب

والاباحة كما لا يخفى وعن الثانى ان كون الامر مجازا فى معنى

يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر

مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه فلا شك

فى صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما

اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى ما يدل على ما

على ما صرح به الشارح واحد هو الوجوب فكيف يصح حمل

كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو فى كون الصيغة حقيقة

اذا اريد بها الندب والاباحة فقيل مجاز لانها غير الوجوب

الذى هو المعنى الحقيقى واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع

انفكاكه عنه والغير ان موجودان يجوز وجود كل منهما بدون

الآخر واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد المجاز اصلا اذ لا

بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعتبر

فى باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك

كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد

عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل فى الخارج اللازم

بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير وقيل

حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض من الوجوب

لانه عبارة عن عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك ونفى

فى بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان فى الاعمى

والجمع فى بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء

من مشاهير طرق المجاز الثانى ان جواز الترك جزء منهما وهو

يباينه الجواب عن الاول انه لا مشاحة فى الاصطلاح فيجوز

ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة

قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثانى بان الامر غير

مستعمل فى تمام الندب والاباحة بل فى جواز الفعل الذى هو

جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة

الترك واورد عليه ان معنى الامر ح لا يكون ندبا ولا اباحة

بل شيئا آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منهما

فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة
لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها تدل
على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا ومساويا بالقطع بانها
لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها
تدل على الجزء الاول منهما اعني جواز الفعل بمنزلة الجنس لهما والوجوب
من غير دلالة على جواز الترك وانما ثبت ذلك الجواز بعدم الدليل
على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة
بالامر ولا ضرورة في حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر
لا يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز
فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما
في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا
بجامع اشتراكهما في جواز الفعل قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز
ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان
الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
لا ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان المجاز
ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب
او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه و
يثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما
ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل
غاية ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة
تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون جزء
من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد
التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز الذي في الوجوب ذاتا لكن

وان تغاير اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة و
الندب اي المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير
كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعض فيكون قاصرا
لا مغايرا فليتامل واما اذا اريد بصيغة الامر الوجوب
فنسخ ذلك الوجوب حتى بقي الجواز عند الشافعي لا عندنا
فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجيء
فلا مجاز في الجواز ايضا اي كما لا حقيقة فيه عنده لان دلالة
امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها
التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي لانتفاء الاستعمال
وههنا فرع فقهي تفرد بنسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ
مجازا او حقيقة قاصرة على الخلاف الرابع حتى يلزم انتقال
اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ومطلق عن
قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت
او علق بشرط او خصص بوصف او جرد عنها فان المراد
بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه
التقييد بما ذكر لا يقتضي التكرار اي تكرار الفعل وهو وقوعه
مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما عموم شموله
افراده فيتلازمان في مثل صلوا او صوموا لامتناع الافراد
في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد
العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يتلازم فيه العموم والتكرار
فلهذا يقتصر تحرير البحث على ذكر التكرار فقد يذكر العموم
ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة وانما
قال ومطلق لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه

بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما
العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر
من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار
وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل و
اما التكرار فلان اقرع ابن الحابس وهو من اهل اللسان
فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول الله
حين قال عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
فحجوا لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم انه لا حرج في الدين
وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل
عليه فسأل وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون
لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر سببه كالصلوة و
الصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان السبب
ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه الثاني وهو
مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله يعني
انه لطلب الفعل مطلقا مرة لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر
من اطلب منك ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا
بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر
المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب
الارادة وسيأتي جوابه الثالث وهو مذهب بعض علمائنا
انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس فتقيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك

الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم
من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المعلق
بشرط او مقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم
والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون
مضافا الى الاسباب او الى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء
لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب ههنا
العلل لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة
فكانه قال وما تكرر من العبادات فبتكرر عللها لا بالاوامر
الموجبة لتلك العبادات ونبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان
كان زانيا فارجمه فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا
شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول فقول هذا لا يدفع
الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو
الوقت ووجوب الاداء المتكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون
تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين
اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت
سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان يختار اضافة
تكرر وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على
التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت
في الصوم وآخره في الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر
وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة
تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علمائنا
رحمهم الله انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا اي سواء علق بشرط
او قيد بوصف او لا بل يقع على اقل الجنس اي جنس الفعل وهو

ادنى ما يعتد به ممتثلا لتعينه ويحتمل الكل اي كل الجنس بدليل
وهو النية لكونه كمال المسمى لتضمنه عدة لعدم اقتضائه
للتكرار وعدم احتماله له مصدر لا يحتمل محض العدد كالاثنين
في طلاق الحرة والثلث وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس
وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة
لتعينه بتيقنه او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس
واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كمال المسمى وههنا ابحاث الاول
انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع لكون
وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو
وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فمسلم لكن
لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس
الجواب ان المراد به ما يقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد
بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته
منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي
لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعام على
الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح احتماله فيه
قطعا الثاني لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن
بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى
مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب
اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد
من افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو
باداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فاين احدهما عن
الاخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك

نفسك اثنتين وصم ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب
بانا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا
اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد
لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت
قبل ذكر العدد لم يقع شيء كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا
بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه تغييرا
بل يكون تقديرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبا انه موضوع
له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس
من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري
عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس
في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا فحين اقتصر التكلم
على المصدر علم انه اراد موجبه العرفي واما اذا ازاد عليه العدد
علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير
بل تبديل والى ما ذكرنا يشير عبارة المحقق حيث قال الى ما يحتمله مطلق
اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال
المحمول على معناه اللغوي وكذا اي كالامر في عدم اقتضائه التكرار
وعدم احتماله له كل اسم فاعل دل على المصدر قيد به احترازا
عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فان الدلالة المعتبرة
عندهم هي المقارنة للارادة لا الالتفات الذهني فقط وذلك
كالسارق في اية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق
لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري
اعني كل السرقات التي توجد منه لانه يؤدي الى ان لا يقطع يده
وان سرق الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع والمرة

بحث الامر المطلق

الواحدة لا يقطع الا يد واحدة فهي اما اليمنى او اليسرى او اعم
منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن
مسعود رض فاقطعوا ايمانهم اذ القراءة يفسر بعضها بعضا فلا
يكون اليسرى والاعم مرادا ضرورة فقول الشافعي ان الاية تدل على قطع
يسرى السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم
واحد والحادثة واحدة وفيه حمل المطلق على المقيد اتفاقا
اقول انا لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا لما يجيء انه لا
يعمل بالقراءة الغير المتواترة الا انه لا يعمل في مثل هذه الصورة وهو
اي الامر اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلوب
به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يراد او غير شرع
فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثاني موقتا واما صيام
الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالاظهر انها
من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق
بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من الموقت
تسامح مبني على الظاهر كالامر بالزكوة ونحوه اي الامر بصدقة
الفطر والعشر والكفارات والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر
اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين انه اي الامر المطلق لا يوجب
الفور وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه
الذم بالتاخير عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب الشافعي
والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك ان
لا تسجد اذ امرتك حيث ذم ابليس على ترك السجود في الحال
مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب
بانا لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في قوله فقعوا له ساجدين

ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على
التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من
فاسعوا الاية على انه يجب السعي عقب النداء بلا تراخ فالوجه
ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل الفور
فيه حيث خالف جمهور المتقلبين بالامر الملائكة والهم او
يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا يدل
فيه على المطلق ولنا ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة
بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال الا التقييد بالاستقبال
فلا يحتاج الى القرينة هو الاصل وايضا صح ان يقال افعل الساعة
او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان
الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بتجويز ان
يكون الاول بيان تقرير والاخيران بيان تغيير واجيب عن
بيان التقرير بانه لو كان كذلك لصح على اطلاقه كما كان قبل التعيين
بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق باللاحق و
انعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما
يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير مفيد وان
اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع بلا
خلاف بينهما اي بين ابي يوسف ومحمد وذهب الكرخي وجماعة
من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد
والصحيح انه لا خلاف بينهما ههنا والخلاف الواقع بينهما في
الحج انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابي يوسف او على التراخي
كما ذهب اليه محمد ابتدائي كما سيأتي بيانه وكونه ابتدائيا انما
هو لهذا الوفاق على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما

مطلب الامر المقيد

مطلب القسم الاول

هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم الاطلاق بل
للتقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الائمة السرخسي
حيث قال من اصحابنا من جعل هذا على الخلاف المعروف
بين اصحابنا في الحج انه على الفور او على التراخي ثم قال وعندي
ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت
باشهر الحج وهو شوال وذي القعدة وعشر من ذي الحجة واما
مقيد به اي بالوقت وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد
من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار القيد قسم القيد الى
ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تابع فقال وهو
اي ذلك الوقت اما ظرف للمؤدى المراد به ما يفضل عن المؤدى
اذا اكتفى على القدر المفروض وشرط للاداء اي لا يكون الفعل اداء
لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء
فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر
عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد الوقت و
ان اريد به المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه غير بين
حتى يستغنى عن ذكره وسبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء
فانه ثابت بالخطابات كما سياتي ان شاء الله تعالى كوقت الصلوة
فانه ظرف لها اذ يفضل عنها اذا اكتفي بالقدر المفروض وشرط للادائها
لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه وفوات الاداء بفواته ووجوده بوجوده وسبب لوجوبها
وقد ذكر له ادلة اقويها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل
في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته لها ان الموجب
الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة
شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه وترتيب الشرع

الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشراء و
الملك على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا
الى هذه الامور وهذه مؤثرة بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق
فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب
الازلي والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يترتب عليه بحسب
التعلق كالوجوب مثلا وهو الحادث فلا اشكال قوله ولمنافاة
الظرفية للسببية علة لقوله قلنا قدمت عليه لكون ظرفية
كل الوقت للمؤدى منافية لسببية الوجوب قلنا السبب
للوجوب جزء من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت
تقتضي الاحاطة وسببيته التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام
في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل الجزء الاول غير السبب
فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزم ان لا اداء قبل الوجوب
بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين
سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها
بعده واللازم باطل بالاجماع ولا اخره على التعيين والا لما صح
الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لا
اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الاخر ظهر ان
السبب هو الجزء الاول وان يتعين للسببية لسلامته عن
المزاحم اذ المعدوم لا يصلح ان يكون معارضا للموجود ولصحة
الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح ولا انتفاء بها في حق القضاء
بسبب انتفاء ظرفية الوقت له قلنا هو اي السبب في حق القضاء
الكل اي كل الوقت ثم اي بعد ما كان السبب هو الجزء الاول
ان وليه اي ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع بعده لكن

الجزء خلافا للشافعي فان المقارنة به تعتبر عندهم فان فرضنا
تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لوجوب
تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتي كاف في السببية
قلنا بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى
سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه و
من لوازم الشكر سبق النعمة تقررت اي السببية فيه اي في الجزء الذي
يليه الشروع والا اي وان لم يليه الشروع تنتقل اي السببية عن ذلك
الجزء ملتبسا ذلك الانتقال بالترتيب بان يكون الى الثاني ثم الى
الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور
في الاعراض والامور الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان
الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك
وغيره الى جزء متعلق بتنتقل يسع ما بعده ما بعد ذلك الجزء الخرمة
منصوب مفعول يسع وانما اشترط الانتقال على هذا الجزء لينبائي الشروع
في الوقت اما لما ذكر فقط بعض الخلاف وغيره ان المذهب انه
لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء
واما لما سيأتي ان توهم امتداد الوقت بوقت الشمس كاف في ايجاب
القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع خلافا
لزفر فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء يسع ما بعده الاقرض الوقت
الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف بالمحال واجاب عنه بانه
انما يؤدي اليه لو كان المطلوب عليه ما كلف به وهو الاداء اما اذا
كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا قال
صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف
لوجوب القضاء بل شرط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء

الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي
تشترط لوجوب الاداء ذات متعددة وهي سلامة الاسباب والآلات
فقط وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها
مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت
سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول على العلة التامة وفيه بحث اما
اولا فلانه مناقض لما قال في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان تضيق
الوقت عن الواجب غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض
القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامتها
ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتاديته فيه اذ لا معنى
لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا
الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار في
التسليم ما ذكر الطريقة فيعتبر تفريع على انتقال السببية الى
الجزء الآخر حدوث الاهلية اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به
كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك فيه اي في
ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيجب عليه
القضاء ويعتبر زوالها اي زوال الاهلية فيه ايضا كعروض ما يقابل
ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان
جن او ارتد العياذ بالله او حاضت لا يجب عليه القضاء خلافا له
اي لزفر في الاول فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر
لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل
فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت
جوابه وخلافا للشافعي في الثاني وكذا في الاول على قول ودليله
عين دليل زفر واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب الاداء في

العبادات البدنية لما لم يتغاير عند نفس الوجوب وقد وجدت
في اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر
الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره لا تزول بزوال
الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الوجوب
في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت ثم لما بين
اصل السببية اي بين ما تقرر عليه السببية فقال ويتوقف تقررها
اي تقرر السببية في الجزء سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذي
لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء على اتصاله اي
اتصال الشروع بذلك الجزء ويتوقف تقررها في الكل على انتفائه
اي انتفاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلي
هو الكل وانما ننتقل الى الجزء لضرورة المنافات فاذا خلا عن الشروع
فيه ارتفعت الضرورة وتقررت فيه السببية ويعتبر في كمال الوجوب
ونقصانه وصف ما تقررت فيه السببية وحاله فان كان كاملا
كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا ويتبعها اي
كمال الواجب ونقصانه التأدية اي تأدية الواجب كمالا ونقصانا
يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب ناقصا يؤدى
ناقصا فلا يقضي تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا اي اذا لم
يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضي العصر في الوقت الناقص
من الاوقات الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان
وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان الكل سبب الوجوب
وهو كامل لا نقصان في نفسه لانه ليس فيه التشبه بعبادة الشمس فان
عبدتها يعبدونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه
لا يحصل ذلك النقصان فانه يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا

فلا يقضي العصر في واحد منها كما لا يقضي غيره ايضا فيها اندفع
بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان
البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان يقال
ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر
الصحيح على الاقل الفاسد ويفسد الفجر بالطلوع تفريع ثان
على ما ذكروا الفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت
اي ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا
وههنا بعضه يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤدى ناقصا
اي يكون نفلا
يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان
ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه
يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل
ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا لا عصر يومه يؤدى به في وقت الاحمرار بالغروب تفريع على
ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا
ادى ناقصا لا يفسد عصر يومه يؤدى به في وقت احمرار الشمس
طرء على الاداء غروبها لانه يؤدى به في الوقت الناقص وجب ناقصا
فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر ان قيل
لم يفسد الاول اي لم يحكم بفساد الفجر الذي طرء عليه الطلوع
بالقياس اي بسبب قياسه الفجر على الثاني اي العصر وحديث
ابي هريرة وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل
ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر
قبل ان يغرب الشمس فقد ادرك العصر قلنا في الجواب عن دليل ان قيل
الاول اي قياس الفجر على العصر قياس مع الفارق من وجوه الاول
ان ما قبل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيجب على التمام

فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد التزم
فيه بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في
الجملة بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب
خروجا عنها والثاني اي الحديث ابي هريرة قبل النهي عن الصلوة
في الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار ونقض
ما فهم من قولنا ويتبعها التادية ان ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا بالممدود اي بالعصر المشروع فيه اول الوقت الممدود
منه الى ما بعد الغروب فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع
صحته اتفاقا ورد هذا النقض بان الفساد المبني على مثله اراد به
بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل
بالاحمرار اللازم صفة مثله للعزيمة فان شغل كل الوقت بالعبادة
عزيمة ولا شك ان الاتي بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهة
وهو معنى اللزوم عفو خبر ان بخلاف الفساد الطاري على الكامل كما
في الفجر فان جميع اجزاء وقته كامل لا فساد فيه اصلا فلا يثبت
حكما للعزيمة ويبتني عليه الفساد بالطلوع فيفسد واقول
هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل
يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا
وقيل في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب
للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه بل كل اي كل جزء من الوقت
سبب لكل اي لكل جزء من الصلوة بلا فصل فالجزء الذي طرأ عليه
الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص واجيب عن هذا الرد
بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع الاشكال بالفجر الفاسد
فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه الفساد

الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف
العصر كما سبق واورد على ما يفهم ايضا من قولنا ويتبعها التادية
ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا ان الاهل في الجزء الاخير
من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا لا يقضيه اي العصر ناقصا
اي في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا
يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس ورد هذا الايراد بانه اي
عدم قضائه ناقصا بعد تسليم لذات الوقت يعني ان لا نسلم اولا
عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف
فيحتمل ان يكون جائزا سلمنا لكن صورة النقض كما وجب
ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لان
ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هي النسبة وقد عري عنه هذا
الوقت فلا نقصان فيه ولا في سببيته فلا يقضى ناقصا والشرطية
كالسببية الآتي لا انتقال لها الى الكل يعني ان البحث المذكور في الجزء
والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت
شرط للاداء لما عرف ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء
في الوقت متعذرا لتقدم الشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل
الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم التزاحم ثم ينتقل الى
ما بعده وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه
الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره
ولما وجوب الاداء تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع
من قوله في اول البحث وسبب لنفس الوجوب ان وجوب
الاداء ما ذا وازالة لتردده في ذلك فسببه الخطاب اي اللفظ
الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب

مطلب الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء

ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم و
الاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم
ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب
الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزم
في حال قيام العذر بعد وجوب السبب ان يوقع الفعل بعد زوال
العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند
المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا
ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا
وهو مذهب الشافعي والجبائي من المعتزلة خلافا لما يقوله بعض زمرة
من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الاخر قضاء
والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول
موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي
والمعتزلة بوجه اخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم
لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتخيير
كان الشرع قال له اد الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه او
اخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة فيه لانعقاد
سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في اخر
الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الان يأثم بالترك لا قبله حتى
اذا مات في الوقت لا شيء عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به
في التلويح وغيره ولهذا قلت المتوجه عندنا اي اخر وقت
ذلك الاخر من الوقت الفرض ولا يزيد عليه او الخطاب المتوجه
عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب
اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان حصل الاهلية

مطلب حكم قسم الاول

فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق
فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب
القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس
الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات
وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي توهم ثبوت القدرة وههنا
يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء
بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما تحقق في حق النائم بتوهم
حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام في شرح البزدوي ويمكن ان يقال
يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق
وحكمه اي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت اشتراط التعيين
في النية فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه
فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين وان
ضاق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض لان ما ثبت حكما اصليا
اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض و
تقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير
العبد بالتاخير الى حين يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك
شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة
ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج
الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد
المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية
جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فمسلم لكنه
لا ينافي التقصير كالصلوة منفردا في وقت الاحمرار وقوله اللهم الا
ان يقال الخ ضعيف لانه يقتضي ان لا يقدم من ادى المكتوبة في اول

الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض يعاقب بترك
العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى الخ اضعف منه لان
المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون
معيارا فينبغي ان ينفى صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كأيام
رمضان فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة
تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب
فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان
يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت
لا يسع الا الفرض كالمحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق
مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا في العصر ايضا
والتاخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا وحكمه
ايضا عدم التعيين اي عدم تعيين المودى الا بالاداء اي لا
بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين
بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد فلو
ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع في وضع المشروعات
لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة
الامتثال بالامر وفي ضمنه فلا اختيار فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين
ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار
الفداء وعينه قولا حيث يجوز قلنا المقصود في حقوق الله
تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق العباد هو تعيين المحل
حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول
كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل
ولذا جاز التعيين به ثم لما فرغ من النوع الاول من الموقت شرع في

مطلب القسم الثاني

في الثاني فقال واما ذلك الوقت معيارا له اي للمودى لانه قدر
به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف
مقادير الاشياء بالمعيار وشرط لادائه كما سبق في الظرف وسبب
لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر من علماء الاصول فانها معيار
للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول بعلية
الصلة للخبر عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية
فيكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها
للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا
يخفى على اولى الابصار والشهر عند البعض وهو شمس الائمة السرخسي
فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الا
يام خاصة اما شرطيته وسببيته فسنظهر ان ما سيأتي واما معياريته
فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا ينفصل عن اجزائه شيء
بسبع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان
فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه لم يجعل للصوم
وانما ذهب اليه لظاهر الآية السابقة اعني قوله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها
على سببية الايام وظاهر الحديث وهو قوله عليه السلام صوموا لرؤيته
فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها بالاجماع
ولهذا اي لسببية الشهر مطلقا جاز النية للصوم في الليلة الاولى
من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع
تقدم النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيها
اي من صار مجنونا في الليلة الاولى منه واستمر جنونه الى العيد ولو

كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضي سبق الوجوب في
الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب
وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد
مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا
لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد ان
يدفعه فقال بطريق الوصل وان لم يجز الصوم ليلا اي في الليل كآخر
وقت الصلوة فانه سبب عندنا وان لم يصح الاداء فيه الا في
الا التحريمة وللقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لا ينافي الصلوة
بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه لتلبسه بالعارضة بخلاف
الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز
كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول
من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب الجزء الاول
منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله والجزء الاول
ههنا اي في المعيار معين للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء
بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في الهداية
ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وحكمه
اي حكم هذا القسم نفي صحة الغير اي غير ما وجب في ذلك الوقت و
حكمه ايضا عدم اشتراط اي التعيين في النية خلافا للشافعي وان
وجب اصل النية خلافا لزفر وسياتي بيان خلاف كل منهما فيؤدي
تفريع على النفي والعدم اي فيؤدي صوم رمضان من الصحيح المقيم
بمطلق الاسم بان ينوي مطلق الصوم ومع الخطاء في الوصف
اي وصف الصوم بان ينوي صوم القضاء او النذر او الكفارات
او النفل الا في مسافر ينوي واجبا آخر استثناء من قوله والخطاء في

في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدي في حق المسافر مع
الخطاء في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة وعندهما
المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر
وهو ثابت في حقهما ولهذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت
له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا
فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابي حنيفة فيه طريقان
الاول ان المسافر لما كان غير المطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان
في حقه كشعبان فيقبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك
ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرف الى
المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه ما دام
في السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة
البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى وعلى
هذين الطريقين يكون في النفل روايتان فعلى الطريق الاول
اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض واما اذا اطلق النية
فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا خلاف رواية لان ترك العزيمة لم
يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من صرفه
الى النفل بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض
على قول ابي حنيفة فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام
في رمضان بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما
نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان
وقيل عن رمضان مطلقا هو الصحيح على مذهب ابي حنيفة
وقد اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة
العجز فاذا صام ظهر فوت شرط الرخصة قال زفر تعينه يغني عن النية

يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله
تعالى متعينا على الفاعل كمن استأجر خياطا ليخيط له ثيابه ثوبا
بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك
يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب الى فقير بلا نية فلنا
في جوابه فيكون جبرا اي اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون
قربة اذ لا قربة بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان
الا الامساك الذي هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت
مجاز عن تصدقت وهو عين النية وقال الشافعي دفع الجبر
الذي اعتبرتم اوجب التعيين فان وصف العبادة ايضا عبادة
ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا
لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر قلنا في جوابه
على طريق القول بموجب العلة الاطلاق في المتعين تعيين اي سلمنا
ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين تعيين
فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقيل له يا انسان ينصرف النداء
اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة
لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يضر الخطاء
في الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر لان الخطاء
بطلانه اطلاق يعني ان الوصف المذكور خطاء لما لم يكن مشروعا
بطل ولما لم يكن لازما بقي الاطلاق وقد عرفت انه تعيين ثم التعيين
اوجبه اي التعيين من الاول اي اول اليوم حتى شرط التبييت
لشيوع الفساد يعني ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدم في جزء
فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزي صحة وفسادا
فلا يكون اعتبار تقدم النية المتاخرة لانتفاء الاسناد ههنا واعتبار

اعتبارا لتقدم لا يتصور الا بالاسناد ان يثبت الحكم في الزمان
المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم واما قلنا
بانتفاء الاسناد ههنا لانه انما يكون في الامور الشرعية كالملك
في المغصوب ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن
وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني
فاذا حصلت في وقت لا تحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال
وقبله في القضاء قلنا في جوابه لا نقول ان النية المعترضة يثبت
في الزمان المتقدم بطريق الاسناد بل نقول انها موجودة في
الزمان المتقدم تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا
من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل
في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل
بها تقديرا والتقدير الذي اعتبرناه غير الاسناد الذي نفاه و
هو اي التقدير والمراد النية التقديرية كاف في الطاعة القاصرة
وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس
المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية
لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجد النية في الاكثر يعتبر وجودها
فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء
النية اصلا ثم لما فرغ عن النوع الثاني من الوقت شرع في الثالث
منه فقال واما ذلك الظرف له اي للمؤدى وشرط للاداء لا بمعنى
امتناع تقديم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند ابي حنيفة
وابي يوسف اصلا بل بمعنى فوته اي فوت الاداء بفوته اي فوت
الوقت وسبب ايضا للوجوب اداؤه كمعين اي ذلك الوقت
كوقت معين نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفاه اي الوجوب

مطلب القسم الثالث باعتبار القيد

مطلب القسم الرابع باعتبار القيد

فبالنذر قال فى شرح الجامع الكبير السليمانى يجوز تعجيل ما
اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر وكذا ما
اوجبه العبد مضافا اليه وكما ان فى الزكوة نفس الوجوب بالنصاب
ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور
بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد
الوجوب فجاز وحكمه اى حكم هذا النوع جواز التقديم اى تقديم
الاداء عليه اى على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز
تقديمه عليه اذ الفائت فى تقديم الاداء على نفس الوجوب واما ذلك
الوقت معيار له اى للمؤدى هذا شروع فى بيان النوع الرابع من
الوقت وشرط للاداء بمعنى فوته بفوته كما مر وسبب له اى لوجوب
الاداء لا لنفس الوجوب كاليوم المعين نذر فيه الصوم والاعتكاف
فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب
فبالنذر فيلحق به اى بهذا الوقت سنة نذر فيها الحج فانها تشبه

قسم الخامس باعتبار القيد

المعيار وشرط للاداء بمعنى السابق وسبب الاداء وحكمه نفي النفل
للمعيارية لا نفي واجب آخر لان التعيين بولاية الناذر يؤثر
فى حقه ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم مريدا لقطع الصلوة
وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته فيؤدى بالمطلق تفريع على نفي
النفل للمعيارية والشرطية اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور
من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف
بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة
ويؤدى ايضا بنية قبل الزوال كما فى رمضان واما ذلك الوقت
معيار فقط هذا شروع فى النوع الخامس كوقت صوم الكفارة
وصوم النذر المطلق وصوم القضاء فان وقت كل منها معيار

قسم السادس باعتبار القيد

معيار للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها ولا سبب
لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث
والنذر والموجب فى الاداء وحكمه وجوب تبييت النية وتعيينها
اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان المو
ضوع الاصلى فى غير المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه
فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه وحكمه ايضا
عدم الفوات الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين وحكمه ايضا ان لا
يتضيق وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام فى شرح التقويم
هو الصحيح لا ما روى عن الكرخى انه يتضيق عند ابى يوسف
كالحج واما ذلك الوقت مشكل فى الزيادة والمساواة هذا شروع
فى النوع السادس يشبه المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من
وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة
انها لا تسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة
ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة
الثانى بالنسبة الى سنى العمر فان محمدا يوسع مع التاثيم بالموت
بعد التاخير فلا يكون كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول
بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال وحكمه الصحة فى
العمر ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالتفويت نظرا
الى جهة المعيارية ولما ورد انه لما تضيق ولم يجز التاخير كما قال
ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء فى
العام الثانى ولما توسع وجاز التاخير كما قال محمد تعين ان وقته
جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى فالحكمان متنافيان
اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف رجح المعيارية احتياطا لان

الحيوة الى العام القابل مشكوك لان نفى الظرفية بالكلية فاثم بالتاخير
اى حكم باثمه ما اخره عن العام الاول حتى بطل عدالته اما ان اداه
بالآخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك وان قال بالاداء بعده
وان اعترف بكون الحج الثانى بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية
فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل
مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الثانى
فى العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام
ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز
فى رمضان الثانى لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا انما لم يجز القضاء
فى رمضان الثانى لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون
الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه فى
ضمن رمضان الثانى وان بلغه والحكم بالشىء اذا بلغ بجهة الاصالة
لا يبطل بعده كما سياتى وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى
يترجح بما ذكر ترجحا يؤدى الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية ومحمد
رجح الظرفية نظرا الى ظاهر الحال الا انه نفى جهة العيارية قطعا فجوز
اى التاخير لكن لا مطلقا بل ان لم يفوت قال فخر الاسلام وشمس الائمة
يسع التاخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التاخير مشروط
بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن فى السنة الاولى
يأثم وقيل ان لم يمت اى المكلف بعد الظن به اى بالموت قال
الشيخ ابو الفضل فى اشارات الاسرار قال محمد والشافعى الحج يجب
موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت
ثم ذكر فى اخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجاءة
لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معها قلبه بانه لو

لو اخر يفوت لم يحل له التاخير فيصير مضيقا عليه لقيام الدليل
فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب
الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التاخير بشرط سلامة العاقبة
على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن
بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه بحث
اما اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذى ليس فيه جهة العيارية
اصلا والكلام فى المشكل المشتمل على جهتى الظرفية والمعيارية
فيجب ان يكون حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر فائدة جهة العيارية
واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة لا ينافى بناء الامر عليها كيف
وقد قال صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل مباحا او مندوبا
اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولاشك ان السلامة وقد بنى الندب
والاباحة عليها ولذا اى ولصحته فى العمر بالاتفاق صح تطوع من
عليه الفرض يعنى ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل
احرم بنية التطوع لما ذكر وقال الشافعى لا يصح التطوع بل يقع
ذلك التطوع عن فرضه لانه يحجر لكونه سفيها فان من نوى
وعليه حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عندى صيانة
لماله فيحجر صيانة لدينه اولى فيلغو الوصف اى يجعل نية
النفل منه لغوا فيبقى الاطلاق وهو اصل النية وبه اى باطلاق
النية يؤدى اى الحج بالاتفاق بل و يؤدى بدونها اى بدون
النية اصلا كمغمى عليه اى كحج من اغمى عليه يحرم عنه صفة مغمى
عليه الرفقاء جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يترافقون بعضهم
بعضا فى السفر يعنى ان حج المغمى عليه الذى يحرم رفقاؤه عنه
يصح مع انتفاء نيته قلنا فى جوابه الوصف اى وصف العبادة

عندك كالاصل فى كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية
الاولى كما سبق فاذ لا نية فى الوصف لان النية الاولى التى
كانت للنفل قد بطلت بالحجر فلم يوجد نية اخرى للفرض لاصحة
للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه ودعوى الا
الاستحسان التى ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام فان الزيلعى
لما عظم من الحج استحسانا فى الحجر عن التطوع صيانة له والانفاق
عليه غير مسموعة لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجه له
لانه لا يقول به حتى بالغ فى انكاره فقال من استحسن فقد شرع
وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا
من الجواب هو الجواب الصواب والجواب المشهور المذكور فى الكتب
بان الحجر ينافى العبادة لانه ينافى شرطها وهو القصد والاختيار
فينافيها بالضرورة ضعيف لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف
العبادة لا اصلها فان ارادوا منافاة الحجر للعبادة منافاته لاصل
العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاته
لوصف العبادة اعنى النفلية سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود
وفى الاطلاق دلالة التعيين جواب عن قوله ولهذا يؤدى بالاتفاق
وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس منوطا بالتعيين بل لوجوده
بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق
للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة
لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لان
وقوعه عن رمضان لتعينه فى نفسه بسبب كونه معيارا لا لدلالة
معنى فى المؤدى والكلام فيه والاحرام غير مقصود جواب عن قوله
وبدونها الحج يعنى انا سلمنا ان النية ثمة معدومة بل موجودة تقديرا

تقديرا فان اختبار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط
كالوضوء للصلوة فتصح بفعل الغير بالامر دلالة فان عقد الرفقة
انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم عقد
الرفقة استعان بهم فى كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة
كالاذن صريحا كما فى شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيته كما
لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فى شرط العبادة
كالوضوء ونحوه والمأمور به لما فرغ من الامر وما يتعلق
به شرع فى تقسيم المأمور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث
المطلق والمقيد وهو نوعان الاول اداء لا نزاع فى اطلاق الاداء
والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل
اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا
بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند
يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور
فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأمور به موقتا كان الامر
او غيره ولهذا لم يعتبر فى التعريف التقييد بالوقت حيث قيل
وهو اى الاداء تسليم عين الواجب بالامر ليس المراد بالامر الخطاب
الذى يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا يخرج عنه كثير
من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المسافر وجمعة المعذور
ونحو ذلك مما يثبت بدونه وجوب الاداء بل النص الدال على
الوجوب فى الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة او
ما هو بمعناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب
بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذ لا
يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى

وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه احداثه والاتيان به
كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة
التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر
حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو
ان المندوب ليس مامور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء
قسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب
واما قوله في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما
موجب الامر وقول ابي زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته
وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غيران يكون مختارا
للحاكي او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا
بل يكون واجبا ومامورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك والنوع
الثاني قضاء وهو تسليم مثله اي مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق
فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة وارباب العذر وقال في الميزان
ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط
وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت في حق من
ادرك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه من عنده اي من عند المسلم
قيد به احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى
الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان
كان المسلم مثلا للواجب لانه ليس من عنده من وجب عليه ويستعمل
كل منهما اي من الاداء والقضاء في الاخر مجازا شرعيا
لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه
كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقولك نويت اداء ظهر
الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين او

او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل
لا بنائه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك
بتسليم العين لا المثل ووجب القضاء ان عقل المثل فقد يراد ان
القضاء بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق بموجب الاداء
وهو النص الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح فخر الاسلام في
شرح التقويم وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقض بصوم
الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب
الاداء على التعيين فظهر بهذا التقدير بطلان ما قيل في الجواب عن
ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء
بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد ام يثبت
ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض بالامر خرج
صومها عن محل النزاع على ان القائل فسر السبب الموجب
في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه بنفس
الوجوب كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو راي بعض
مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر
خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون منا
وعامة الشافعية والعامة المعتزلة قالوا في الاستدلال على مطلوبهم
لا مثل للعبادة الا بالنص يعني ان الفائتة عبادة عرفت قربة
في وقتها فلا تقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة فاذا
فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص فان قيل الواجب
بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ اجيب بانه يسمى
قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء
اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء الا النص

وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة الفوات
ايضا كما سياتي قلنا في الاستدلال على المختار بحث يفهم منه الجواب
عن استدلال المخالفين لا نقل بان في قضاء الصوم المكتوب وما
في قضاء الصلوة المكتوبة من النص الدال على بقاء الوجوب في الذمة
بعد خروج الوقت اما ما في الصوم فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما في الصلوة
فقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها اى وقت قضائها وجه دلالتهما على بقاء الوجوب
اما الاية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر في عدة من ايام اخر
هو الذى وجب عليه في الشهر واما الحديث فلان الضمائر في نسيها
وفليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلوة السابقة الواجبة ووجه
كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاداء او
اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث
في حق اصله الذى هو المقصود لقدرته على صرف ما له من النفل
المشروع من جنسه الى ما عليه ليتقيد رفع الاثم وان لم يفد احراز
الفضيلة واما سقوط شرف الوقت للعجز الا الى مثل من جنسه لعدمه
فغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف المثلى بالقيمة للعجز ولذا
سمى قضاء وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات
وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود ما فيهما من العبادة فلما
عقل النصان قيس بهما اى بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين
النظائر من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج المنذورة وقت
بجامع ان كل واحد منها عبادة وجب بسببها وعرف لها مثل فلو
قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية وبالتفويت لا

لا الفوات في اخرى وبالفوات ايضا في ثالثة فلا ثمرة على
هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخريج واعترض بان ما ذكرتم
اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبتين
ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات
بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لا يجب القضاء بل للاعلام
ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا
كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت
فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب
المكتوب ويكون الواجب في الكل بالسبب الذى ثبت لما ورد ان
القضاء يوجب بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر
رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان
الثاني ولا يقتضي صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاء علم انه
بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله ووجوب
قضاء الاعتكاف بصوم مقصود بالاعتكاف لا فرض مستند
اذا نذره اى الاعتكاف في رمضان متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف
فصامه اى رمضان بدونه اى بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا
يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال
بصوم الشهر كما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الائمة لعود
خبر وجوب شرطه اى الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام
لا اعتكاف الا بالصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مستقلا
مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف
بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل
عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوى فيه الحيوة

والموت ولم ينو قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر
حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاتصال ومن البين
ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه
مع شرف الوقت فان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف
الوقت بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوي فيه الحيوة والممات
مع ان العبادة مما يحتاط في اثباته فظهر ان وجوب قضائه
بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلي لا لوجوبه اى القضاء
باخر اى بسبب اخر غير سبب الاداء كما توهم المخالفون انه واجب
بالتفويت الجاري مجرى النص ونحوه الاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء
محض والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا
القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء الاول ينقسم الى القضاء
بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل
والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق
العباد الا الاخير فانه لا يجري في حقوقه تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى
وقد بين كلا منها بامثلتها حيث قال الاداء اما محض كامل وهو ان
يؤدي مجتمعا بجميع الاوصاف المشروعة واجبة كانت او سننا
موكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات
فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا يوجب ان تكون الصلوة منفردا
كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره ويجيء
انها قاصرة كالصلوة بالجماعة يعني صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات
والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه
صفة قصور كالاصبع الزائد هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله

تعالى وقوله ورد عين المغصوب مثال له من حقوق العباد
كذا حال الاقسام الاتية فان كل قسم منها تمثل بمثالين احدهما
من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد او محض قاصر ان لم
يجتمع تلك الاوصاف كالصلوة منفردا فانه اداء باعتبار كونه في وقته
قاصر باعتبار ترك الجماعة ورده اى المغصوب مشغولا بالجناية
يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب
لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه واما غير
محض بل شبيه بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول
الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله بعد فراغ
الامام اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضي ما انعقد له
احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل
وكونه قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة تفريع
على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم
ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء وتسليم
عبد مشري بعد الامهار فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه
اداء لانه المستحق لكونه شبيها بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم
وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى تجبر المرأة على القبول
تفريع على كونه اداء وقوله وبعتقه اى ذلك العبد المشري قبل تسليم
هو اى الرجل المشري لا هي اى لا المرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها
بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاعتقه والقضاء اما قضاء محض
بمعقول اى بمثل يعقل فيه المماثلة كامل بان يكون مثلا صورة ومعنى
كالصوم اى كقضائه بالصوم هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار
الى المثال من حقوق العباد بقوله وضمان المغصوب بالمثل

اى اذا كان المغصوب مثليا او بمعقول قاصر بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة كضمانه اى المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا التقسيم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كاملة وبالانفراد قاصر رد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل وهذا اى القضاء بمثل معقول قاصر خلف عن الاول يعنى القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء او قضاء محض بمثل غير معقول يعنى انه لا يدرك بعقولنا لا انه يكون مما يرده المعقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز الثناء فضلا يجىء الله تعالى كالفدية فى حق الشيخ الفانى ومن بمعناه فانها قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى وهو وسيلة الى الجوع والفدية عين وهى وسيلة الى الشبع والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقى المال او صالحوا عليه او قتل فى دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلى فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين وهو وسيلة الى البقاء بهذا والمشهور فى التمثيل والنظائر ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة

صورة فظاهر واما معنى فلان الادمى مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز ولا تماثل بينهما وانما عدل عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثانى بالنظر الى بيان غير المعقول اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان فى هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثانى فهو ان المماثلة انما هى بالنظر الى الثابت فى الذمة والنفس ليست مما يثبت فيها فلا حاجة لبيان انتفائها بينه وبين المال واما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه وبين المال ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم الحكم او حجتهم الفدية لصلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه بلا نص او دلالة قياسا على صوم الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله والامر بها اى الفدية فى الصلوة اى صلوة الشيخ الفانى ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يعقل القياس عليه بل للاحتياط فان النص الوارد فى الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسر ابن عباس رضه وحذف لا جائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه بانبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدا لكن كل علة منصوصة لا يجب ان يكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان يكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر فى موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا فى باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به فى الصوم حتى قال محمد فى الزيادات يجزيه ان شاء الله

ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر الاحكام الثابتة
كما يجب التصدق اى ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط لا للايجاب
التصدق بالعين اى عين اضحية المعينة للتضحية او القيمة اى
قيمتها اذا استهلكت او لم يضح بها حتى مضى فانه ليس باعتبار الخلف بالقياس
على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك لان
التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة
انما هو من جنسها وهذه عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها منها
الا ان الشرع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما في مال الصدقة
من اوساخ الاثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى
الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص وبعد ايام
التضحية عملنا به احتياطا في باب العبادة لا بناء على انه مثل لها
وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل
في الفدية عند القدرة فان الحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة و
لو من وجه لا يبطل بالشك ولا سبيل اليه اى القضاء بمثل غير معقول
الا بالنص لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل اذا وجب
بالنص يكون اداء لا قضاء قلنا يكون اداء اذا وجب ابتداء لا خلفا
عن اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم
يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز قلنا الصوم واجب على
المطيق وغيره بالنظر الى الاية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطيق
لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا الله عليه بدليل تسمية ذلك فدية
في غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه
قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم قوله لاستلزامه تكليف العاجز
قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا

واما اذا كان غيره جائز كوجوب الصلوة على المسلم في الجزء الاخير
من الوقت كما مر او دلالة كما في اخذ المال بدلا عن القصاص
على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد في الخطاء
وذلك لان ثبوت الدية في الخطاء لا للبدلية بل لصيانة الدم
عن الهدر بكونه عظيم الخطر منتشرا على القاتل بسلامة نفسه وقد
قتل نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور
وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص بمعنى في المحل مع بقائه كما
في الصور المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما
في معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط
القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف
وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبارات القوم ليس ينبغي
بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول
الا بالنص او دلالته فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم اذ لا مماثلة
بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان
المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة واما الثاني فلان
المنفعة من الاعراض غير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز
لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير
المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقوم فلا
تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص او دلالته ولم يوجد
وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكرنا هنا واحدا منها تبعا لصاحب
التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله لما لا يعقل له مثل لا يقضى الا
بنص فلا يضمن قاتل القاتل لولي القتيل لانه لم يفوت لولي القتيل
شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل المال مثلا له وانما قيد

بوني القتيل لانه يمضي لولي القاتل الدية ان كان خطأ وبنفس
منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي واما قضاء غير محض
بل شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع فان من ادرك الامام
في صلوة العيد وهو راكع فانه خاف الفوات يركع ويشتغل
بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء
في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من
الراكع وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة
لقوله عليه السلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها واداء قيمة
عبد مبهم تزوج عليه فان من تزوج امرأة على عبد غير معين
يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها
مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لان القيمة من جهة الاصالة بناء
على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا
بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد
حتى كانه خلف عنها وبدل اي للمامور به من الحسن لا بمعنى كونه
صفة الكمال كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملائما للطبع
كالحلاوة فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق
بل بمعنى كونه اي المامور به متعلق المدح عاجلا في الدنيا ومتعلق الثواب
آجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى
المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع قال الاشاعرة هو اي الحسن
بهذا المعنى موجب الامر اي لازمه الثابت به فالفعل امر به فحسن
لا انه حسن فامر به والحاكم به اي بالحسن والموجب له هو الشرع
ولا دخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي ومنا اي
من الحنفية من وافقهم اي الاشاعرة في هذا الرأي وقالت المعتزلة الحسن

الحسن مدلوله اي الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عند
هم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن والمو
جب له العقل بمعنى انه يقتضي المامورية شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون
بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا ولا دخل للشرع في الحكم
بل الشرع مبين للحسن في البعض الذي لم يدرك العقل فيه الحسن
ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان
لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات ومنه وجوب صوم
آخر رمضان ونحو ذلك ومنا اي من الحنفية كالشيخ ابي منصور و
كثير من مشايخ العراق من وافقهم لا مطلقا بل في ايجاب المعرفة فانهم
قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان
على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب
على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر الرواية وقيل القائل
صاحب الميزان ومدلوله اي الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة
لكن لا مطلقا بل في المفهوم اي فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل
العبادات والعدل والاحسان موجبه اي الحسن اثر الامر كما ذهب
اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل في غيره اي في غير المفهوم كاكثر الاحكام
الشرعية وادلة كل من المذاهب مسطورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها
والمختار عندنا انه مدلوله مطلقا اي سواء كان في المفهوم او غيره
لحكمة الامر فانه مع حكيم لا يامر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان واعلم ان افادة ما ذكر ههنا وما ترك
من الادلة على المختار حسن المامور به بالمعنى المتنازع فيه غاية
الاشكال فلا علينا ان نطوي عن الاشتغال بها كالشيخ القفال والحاكم
بالحسن هو الشرع كما هو رأي الاشاعرة وليس العقل بحاكم بل آلة لفهم الخطاب

مطلب حسن المامور به

بل هو يعرفه اى الحسن فى بعض من الامور الحسنة قبل السمع تعلق
بيعرفه وكذا قوله بلا كسب كحسن الصدق النافع او به كحسن الكذب
النافع ويعرفه فى بعض اخر بعده اى بعد السمع كاكثر احكام الشرع
واعلم ان المتنازعين فى الحسن متنازعون فى القبح ايضا وانما
تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام فى حسن المامور به وقد علم
حكم القبح منه واما اقسامه فسياتى فى مباحث النهى ان شاء الله
تعالى فالمامور به اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لا موجبه فالمامور به
اما حسن لحسن فى نفسه اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت
فى ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت
فى غيره فظهر ان المراد بالمعنى فى قول الجمهور اما حسن لمعنى فى نفسه هو
الحسن لا امر اخر حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح حقيقة
بان لا يكون فيه شبهة الحسن لغيره فاما ان لا يقبل ذلك الحسن سقوط
التكليف وهو التزام ما فيه كلفة مع اختياره على قول فخر الاسلام ايمان
لا يقبل سقوط هذا الوصف يعنى وصف الحسن فائدته ان الاولى
رفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط
حسنه حتى لو صبر فقتل كان ماجورا الثانية ان التكليف مطلقا
اعم من التكليف بفعل موصوف بالحسن كما فى الصلوة ومن التكليف
بالسعى فى حصوله كما فى التصديق فانه كيف او انفعال لا اختيار فى
حصوله بنفسه مع ورود الامر به كالتصديق فى الايمان وهو التصديق
المنطقى المعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وراست گوى داشتن و
حاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته
تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى و
حصوله للكفار مع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان

باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط
التكليف به فى حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا فى نفس الامر و
عندنا اذ علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق
او يقبله اى سقوط التكليف كالاقرار باللسان فانه يسقط حال الاكراه
لان الاصل هو التصديق وهو قلبى ليس اللسان معدنه وقيام السيف
بدل على تبدله لكن تركه متمكنا من غير عذر يدل على فواته فلا يكون
مومنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا والمتمكن
عند الاجبار على الاقرار او الانكار فلان الاكراه الملجى لا يعدم الاختيار
بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيكفى فيه الاختيار
الفاسد والصلوة فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض
والنفاس وهى وان شاركته فى احتمال السقوط لكن بينهما فرق من
وجهين اشار الى الاول بقوله لكنها دونه اى الصلوة ادنى من الاقرار
اذ ليست ركنا منه لا حقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل على عقد ما
كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وشرائط
كان الايمان فى الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روح
وجسد فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل
راس الشكر الحمد لا على سائر الاركان واشار الى الفرق الثانى بقوله
وتسقط اى الصلوة باعذار كثيرة ويسقط هو اى الاقرار بعذر
واحد وهو الاكراه او حسن لحسن فى نفسه لكن حقيقة بل حكما
كالصوم فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس و
منع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن
بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب العصيان والزكوة فانها ايضا ليست بحسنة

في ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة دفع
حاجة الفقير والاحسان اليه والحج فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة
مخصوصة وزيارتها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن
بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكون هذه الوسائط
لا تخرجها عن ان تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت مجبولة
على البخل والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها
بمنزلة امر جبلي لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يخفى
قبحها اذ لا قبح في الاضطراري والفقير انما يستحق الاحسان من جهة
الرحمن لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه
لانه بيت كسائر البيوت فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة
وزيارة البيت عن درجة الاعتبار فصار كل من الصوم والزكوة والحج
حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة
ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها شبيهة بالحسن لحسن في غيره
بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة
وشرف المكان لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر
ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليس كذلك فان قيل لا تغاير في الخارج
بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفي
التغاير الذهني فليتامل وحكمه اي حكم الحسن لحسن في نفسه حقيقيا
كان او حكميا عدم سقوطه الا بالاداء او بسبب عروض ما يسقطه
مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم بعينه احتراز عن الحسن لحسن
في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما
سياتي فان قيل المراد بالساقط ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب
يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض

بالعوارض الحادثة في الوقت وكذا لا وجه لايراده في هذا الموضع
لانه في بيان حكم ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر
وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان
وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة
قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد ما ثبت وجوب ادائها
بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير
الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست في اخر الجزء كما سيجيء
في مباحث المقيد بالوقت واما حسن لحسن في غيره فاما ان يتادى
ذلك الغير بنفس المامور به من غير احتياج الى فعل اخر كالجهاد فانه ليس
بحسن لذاته لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه
من اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها ليست بحسنة في ذاتها
بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من
قضاء حق الميت وهذا الضرب من الحسن لحسن في غيره شبيه بالاول
اي الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل
والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا مغايرة
بينهما في الخارج والاعلاء حسن لعينه فيما يتحد به يكون شبيها به وكذا
الحال في صلوة الجنازة فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمي
منه بهذا قلنا لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم
العدم بخلافها ثمه او لا يتادى ذلك الغير بها اي بنفس المامور به بل
يحتاج الى فعل اخر كالوضوء فانه في ذاته تبرد واضاعة الماء وانما
حسن لكونه وسيلة الى الصلوة والسعي الى الجمعة فانه في نفسه تعب
وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا يتادى بالوضوء
ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما وحكمه

اى حكم الحسن لحسن في غيره وجوبه بوجوب الغير الذي هو الواسطة
وسقوطه به اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم
الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقى مع الباغى ولو بقى
مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت
يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعى والامر المطلق
عن قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه او غيره يقتضى الضرب الاول
وهو ما لا يحتمل السقوط من القسم الاول وهو الحسن لحسن في نفسه اقتضاء
الكمال اى كمال الامر وهو المطلوب الكامل حسن المامور به تتمة التكليف
اعلم ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى
بعدم وقوعه او لارادته او اخباره ذلك ولا نزاع في وقوع التكليف
به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره يعد عاصيا اجماعا
واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين
والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد
على ذلك والآيات ناطقة به والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع
متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء
وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت تتمة التكليف اى طلب تحقيق
الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة بالامتثال
عليه للمامور مطلقا او عادة محال اما عقلا فلان طلب حصول
المحال لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا
بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والنصر
كما لا نمنع الايجاب بتخلل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك في
كل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان

٤٧

ثالثا قيل نفى الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفى الوجوب
عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما عرفت من ان نفس وجوب
الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة
فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب لا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول والثانى ان معنى اشتراط
التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف
بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب مثل المبتدأ لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فتوجه

امكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط وان كان
التكليف بالمحال محالا فلا بد له اى للمامور من قدرة لا بمعنى الاستطاعة
المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة
بقدرة بها يتمكن المامور من اداء ما لزمه وانما قال بلا حرج غالبا لان الحج
بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بها فغالب
وهى اى القدرة المفسرة بما ذكر شرط لوجوب الاداء لا الاداء نفسه لوجود
الاداء قبلها اى قبل القدرة المفسرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول
فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب لانه اى
الوجوب نفسه جبرى غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى
عليه فانه لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمة فان قيل نفس الوجوب لا ينفك
عن التكليف المستلزم القدرة فكيف ينفك عن لازمه قلنا
عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم ففى استلزام التكليف للقدرة اذ
الله تعالى لا يامر العبد الا بما يستطيعه عند ارادته العبد احداثه
فهذه القدرة لا يلزم التكليف مطلقا بل حال التنجز وهى اى القدرة
نوعان النوع الاول ادنى ما ذكر من قدرة يتمكن بها من اداء ما
لزمه بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع الممكنة لكونه وسيلة الى مجرد
التمكن والاقتدار على الفعل من غير اعتبار يسر زائد وهو اى هذا
النوع شرط لوجوب اداء كل واجب مطلقا بدنيا كان او ماليا
وحسنا لنفسه او لغيره ولذا اى ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا
لم يلزم قضاء الاداء في الجزء الاخير من الوقت اذا حدث فيه الاهلية
فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بالاطاقة قلنا
تجوابه انه انما يؤدى الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك
الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يحصل

بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون القضاء اداء
وان اتم بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان التكليف بالاداء
فيه لكن لزومه اى لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم
التكليف بما لا يطاق بل لزومه لخلفه وهو القضاء فان بعض الا
حكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم
وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا وجود القدرة
بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء كاف والجواب المشهور بان شرط
وجوب الاداء ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة
ههنا وكذا الجواب المشهور بان القضاء ليس مبنيا على وجوب
الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مبني على نفس الوجوب فما يكون
سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح
للاول لان نفس الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للثاني
ايضا ضعيف خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت
الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى الا
واما ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف
فلو بني على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف
بدون شرطه وهو باطل فليتأمل والنوع الثاني اقتضاه اى على ما ذكر
من القدرة ويسمى هذا النوع الميسرة لتحصيلها اليسر بعد الامكان
فهي زائد على الشرط المحض يشترط لوجوب بعض الواجبات
كرامة من الله تعالى وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية
لكون ادائها اشق على النفس عند العامة وبقاؤه اى بقاء النوع
الثاني شرط لبقاء الواجب في الذمة لئلا ينقلب اليسر عسرا
اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر

اداؤها خمس سنين ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء و
ثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا
بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر و
هو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر اخر واجيب
عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في
ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا
وانما حق الفقير في انه يعين محلا للصرف اليه وصاحب المال الخيار
في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل اخر فلا يضمن
الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى
العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير
اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى
انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وهو
فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير
عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا او
بالعكس دون بقاء النوع الاول فانه ليس شرطا لبقاء الواجب المفتقر
الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء والتمكن من الاداء
والاقتدار عليه يستغني عن البقاء اى بقاء القدرة بل يكفي بمجرد امكانها و
توهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل وحده
كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها للبقاء الوجوب
اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء
كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه
معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه و
اوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلة لان هذه العلة

مما لا يكون بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء
القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر
بالعكس فان الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر ولذا
اي ولذلك الاستغناء قيل القائل فخر الاسلام ومن تبعهم اشترط اي بقاء القوت
للقضاء بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من
الصلوات والصيامات والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها
ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء
التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس
ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه
كالسبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط
بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط البقاء الممكنة له بقوله
فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامي فان كل واحد منها
لما وجب بالقدرة الميسرة ينتفي بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذي
يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر الا
بناء الخمسة من المائتين وايناء واحد من الاربعين سواء في اليسر لم يعتبر
من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ
وشرط وجوب الاداء لان حس الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغنى
الشرعي فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما
تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي
هو النصاب ولذا لم تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء
البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما العشر فلان الله
تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا من
الكثير اذ القدرة على اداء العشر تستغني عن تسمية الاعشار وذلك دليل

دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج
حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج
بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب
عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه عجز على التفريط
كالاستهلاك في الزكوة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما
كان كذلك لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج فامكن القول
بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب
فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج وبقوله بخلاف الحج و
صدقة الفطر فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها
لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان اقل
التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه
ليس بغالب وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر توهم
الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذه اقرب منه لان اعتباره
ههنا يفضي الى التلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة
واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية و
ان لم ينم حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها ويملك نصابا
ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس للتيسير بل ليصير المخاطب
به غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة وانما
اليسر بالنماء وهو غير معتبر ههنا الامر بالفعل ليس امرا له الا بدليل اختلف في ان
الامر للمكلف ان يامر غيره بشيء سواء كان بلفظ امر او بالصيغة
هل هو امر بذلك للغير ام لا فقيل ليس الا بدليل وهو المختار لقوله عليه
السلام مروهم بالصلوة لسبع والا لكان قولك مر عبدك ان يتجر في
مالك تعديا ومنافيا لقولك للعبد لا تتجر وليس كذلك فان قيل الا في

انما يلزم لو تساوى الدلالتان ولكن لا اختلاف فيها بالذات ولو سلم
قلنا الوسطى في اصطلاحنا لا يرفع التناقض وقيل ان المراد فهم ذلك
من امر الله تعالى رسوله اى يامرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا ثمه
دلالة على انهما مكلفان والكلام في الامر الخالي عن الدليل واتيانه اى
الماموربه على وجه وكما امر به يوجب الاجزاء اختلف في ان الاتيان
بالمامور به على وجه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط
القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه
يوجب اما اولا فلان الامر ان بقي متعلقا بعين الماتي به كان طلب
تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن الماتي به كل المامور به والمفروض خلافه
واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما كان ذلك الا بالصحة الشرعية واما
ثالثا فلانه لو لم يخرج عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا
فلم يعلم امتثال شيء انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجب بل هو يثبت بدليل
آخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه فيجوز الصلوة في الارض
المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس
العكس قلنا ان النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سياتي وفي
المثالين قرينة على ان النهي للمجاور فلذا جاز على ان بينهما فرقا وهو
ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب
ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال به فلا يكون الا بالاتيان بجميعه واما
ثانيا فلان مقتضى فعل المامور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط
التكليف مقتضى المقتضى وهو الحكم على وفق واتيانه على وجه يوجب
ايضا انتفاء الكراهة لان الامر يقتضي حسنا للاجماع الكراهة وروى
عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز تثبت بمطلق الامر شرعا لكنه
يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز ما

مامور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه
ايضا جائز مامور به مع كونه مكروها قلنا المامور به نفس الصلوة
ولا كراهة فيها وانما الكراهة في التاخير الى وقت يكون العبادة
فيه تشبها بالكفرة ولا امر به وكذا المامور به نفس الطواف و
لا كراهة فيه وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر به
ايضا ويزول جوازه اى المامور به بنسخ وجوبه لان الامر لا يبقى اما
بعد نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد
الوجوب وقال الشافعي صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب
انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومما
يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء
الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما
جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز
لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم وارادة وجوده اى المامور به
ليست شرطا لصحة الامر لا خلاف في ان طلب الآمر امتثال المامور
به شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف في ارادة الآمر ذلك
فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد
عن ارادة الله لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاكها عن
الامر اذ بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك
عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك ولم يختص بهذه
المسئلة في علم الكلام ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر
الاعم من امر الله تعالى وامر غيره لكنا لما لم نجوز تخلف مراد الله
تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر
مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها لزم استلزام

في جميع الصور ومن جعلها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة
لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز تخلف المراد لزمه
لزمهم القول بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايمان بالاتفاق لان النبي
عليه السلام بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال الله تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بالاخلاق
باحكام المعاملات لان المطلوب بها معنى دنيوي وذلك بهم اليق
وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا
فيما يرجع الى المعاملات ويؤمرون ايضا بالاخلاق باحكام العقوبات من
الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون
زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين واعتقاد اي يؤمرون
ايضا بالاتفاق باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون
في الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب
على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب
العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعي وعند
عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط
منها اي من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس
الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز
الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر
فائدة الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على
عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو
الموافق لما في اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو
لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف
هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق

الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل
السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق
وهم مكلفون بادائه بالاتفاق هو الصحيح لا ما ذهب اليه
العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات لان اداءها
لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه للجنة واذا لم يكن اهلا
للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه
بالاداء يصير اهلا لما وعد الله المؤمنين فيكون اهلا للاداء
اي من الخاص النهي وهو لفظ طلب به الكف اي من حيث انه
كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم برأسه ملحوظ
في نفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف عن كذا مما جرى به الصيغ المستعملة
للكراهة فان المكروه ليس بمنهي عنه حقيقة لان موجب النهي
وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا الآية والامر
للوجوب كما سبق والخلاف انه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي
الكراهة بالاشتراك لفظا او معنويا كالخلاف السابق في الامر وضعه
حال من ضميره اي طلبا ذلك اللفظ بوضعه له اي لطلب الكف خرج
به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف مستعملا وخرج به الدعاء
والالتماس بصيغة النهي وهو اي النهي يوجب دوام الترك لان
معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي
تعم الا لدليل يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى قال المخالف قد ينفك الدوام عنه في نحو نهي
الحائض عن الصلوة والصوم قلنا ذلك نهي مقيد مع عموم الاوقات
الحيض والكلام في المطلق ويقتضي القبح لا بمعنى كونه صفة
النقصان كالجهل ومخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة

وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان
ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع اصلا بالاتفاق بل بمعنى كونه
اي المنهي عنه متعلق الذم عاجلا في الدنيا ومتعلق العقاب
آجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق به فاعله في حكم الله تعالى
الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق في الحسن وفي اختياره
لفظ يقتضي على يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون
قبيحا فينهى عنه لا ان النهي يوجب القبح كما هو رأي الاشعري والا
فوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها
بعد ما عرفت فهو اي اذا كان القبح مقتضى النهي لا موجبه فالقبح
اما لعينه اي عين المنهي عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به
انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة في حقيقة الفعل
وانه حسن وقبيح لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي
اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم
والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه
عن الفائدة وضعا اي من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ للفعل
عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع كالكفر فان قبح كفران النعمة
مركوز في العقول او لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية لو غوله
كبيع الحر فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل
الفائدة والحر ليس بمال وحكمه اي حكم القبيح لعينه وضعا كان او شرعا البطلان
اي عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم
المشروعية بوصفه لا اصله كما سيأتي واما ذلك القبح لغيره اي لغير
المنهي عنه حال كون ذلك الغير وصفا لازما للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه
عنه ولا يكون من الشرط سواء صدق على الملزوم كصوم الايام

الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا كالنهي فانه
كلما يوجد البيع يوجد النهي لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه
لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلي تجري مجرى الآت الصناعة
كصوم الايام المنهية يعني العيدين وايام التشريق فان المعنى
الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض
عن ضيافة الله او حال كون ذلك الغير امرا مجاورا للمنهي عنه بتصور
انفكاكه عنه في الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء
لاشتغال عن السعي الواجب او لا كقطع الطريق لانه لا يصدق على
السفر كالبيع وقت النداء فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة
الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه لاتري
ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق ذاهبين
وبالعكس والنهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه
او لغيره عن الافعال الحسية وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع
لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا يقتضي
الاول يعني القبح لعينه لوجود المقتضي وهو النهي الكامل الاطلاق
وانتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعيا كالظلم فان
قبحه مركوز في العقول ورد به الشرع اولا والنهي عن الافعال
الحسية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي الثاني يعني
القبح لغيره لوجود المانع في الوصف يعني في صورة كون ذلك
الغير هو الوصف يكون المنهي عنه كالاول يعني القبح لعينه في ان كلا
منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسي
وقبيح لغيره وهو تضييع النسب وطرف الماء لا المجاور عطف على
الوصف اي لا يكون المنهي عنه في صورة كون الغير هو المجاور كالاول

حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي كوطي
الحائض فان الدليل دل على ان النهي عن قربانها للمجاورة وهو
الاذى ولذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان
الرجم ولا يبطل به احصان القذف والنهي المطلق عن الافعال
الشرعية وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة
والبيع يقتضي اولا الثاني يعني قبحا لغيره وصفا فيصح المنهي عنه
ح باصله وان فسد بوصفه لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان
النهي على اصله كما سياتي ان شاء الله تعالى وقال الشافعي النهي المطلق
عن الافعال الشرعية يقتضي الاول يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه
ح لاقتضاء الكمال اي كمال النهي فان المطلق ينصرف الى الكمال اي
كمال القبح وهو الذي لعينه كما في الامر اي كالاقتضاء الكائن في الامر
فانه مطلقا ايضا يقتضي الحسن الكامل كالحسن والتضاد بين المشروعية
والمعصية فلا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا قلنا في الجواب عن
الدليل الاول كمال المقتضي يعني القبح ههنا اي في النهي يبطل المقتضي
وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخا بخلافه اي
بخلاف كمال المقتضي ثمه اي في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه
ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو
اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل
فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب باعتناعه بخلاف النسخ
فانه بيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى
المقدس وحل الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض
الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي تشهد العبرة بالمعاني لا الصور و
اعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي فلا نسلم احتياجه الى

الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر
امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان
عن الطيران فانما يعد لغوا للامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا
نهي عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد
لغوا للامتناع عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان
ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى
لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل
النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى
الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع لا بد من الدليل
عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت
الانتهاء عن الفعل وهو مستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور
الامتثال في المستقبل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام وقلنا في الجواب
عن الدليل الثاني جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ المشروعية
بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف وفي المشروعات يحتمل هذا
المعنى كالاحرام والطلاق الطلاقين والصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جانبهما
فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة والنهي عن الافعال
الشرعية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي ما يفيده
القرينة ففصل المقاد بقوله فقبحا اي فيقتضي النهي في صورة تدل
فيها القرينة على ان القبح لعينه اي لعين المنهي عنه البطلان نحو
على انه مفعول يقتضي المحذوف كبيع المضامين وهي ما في اصلاب
الآباء وبيع الملاقيح وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل
محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والماء في الصلب

او الرحم لا مالية فيه فصار بيعها عبثا لحلوله في غير محله كضرب
الميت وخطاب الجماد ويقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على
ان القبح لغيره اي لغير المنهي عنه الكراهة منصوب بضاعلى المفعولية
في المجاور اي فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا لازما
له كالصلوة في الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهي عنها
للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض
بانه ينبغي ان لا تصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض
المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل
حيز بعد ما كان في حيز اخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين
فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل
الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة و
هو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فلا يكون
مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل المركب امر
بالجزء فاجيب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد فيه
والا لفسد كل صلوة بل الفساد في تعينه الحاصل من تعين متعلقه
وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا يكون من حيث تعينه
المكاني بل من حيث اتصافه بالتعدي وذا مما ينفك عن ذلك الشغل
المتعين بتعين مكانه بان يحصل اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي
او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه لان
نقصا في السببية ولكن الصوم لان تعين الوقت معتبر فيه
بالوجهين ويقتضي النهي في الصورة المذكورة التي تدل القرينة
على ان القبح لغيره الفساد في الوصف اي فيما اذا كان ذلك الغير
وصفا لازما غير شرط لا البطلان خلافا للشافعي وهو باطل

على الخلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده لما كان ان
البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهي تتقدر على ما اذا
دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما
اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه
على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل
بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه
اذا كان شرعيا ان يصح باصله فيجري عليه الا عند الضرورة وهي
مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او جزئه واما اذا
دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في البطلان
لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح الصحة
بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف
الخارجي واذا لم يكن ههنا ضرورة يجري المنهي عنه على اصله وهو
ان يكون صحيحا باصله فقلنا بناء على الاصل المقرر وهو ان النهي
عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح
للوصف يقتضي الفساد لا البطلان يفسد الربوا فانه فضل خال
عن العوض مشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد
كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا
الا بمثله فان المبادلة ببيع الزائد والناقص عدول عن قضية
العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه
فكان كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد
وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها
وهو كونها تامة ويفسد البيع بالخمر فانها مال غير متقوم فجعلها
ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة

فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المالية
في احد الجانبين ويفسد البيع بالشرط كالربوا فان الشرط زائد
على اصل البيع ويفسد صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك
المفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون
عبادة حسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه
لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول لا الثاني
لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد
التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة
الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك
المفطرات بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله
وغير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا فلا يلزم بالشروع لان الشروع
فيه شروع في المعصية وفي الزاهدي تقرير للمعصية ولا يصح للقضاء ايضا
اي لاسقاط ما ثبت في الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما
سبق ولما ورد ان الصوم في تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا
يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله وصحة النذر به اي بالصوم فيها
لانفصال المعصية عنه اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة وانما المعصية
هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكره بلسانه
على نفسه ونقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد
النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه
فقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف
ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر والصلوة في الاوقات المنهية
ناقصة ايضا لكنها دونه اي ادنى مرتبة في النقصان من الصيام

في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيار الوجود
ومذكورا في حده تعريفا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا
لها فقط فتأثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت
في الصلوة ولذا فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تفسد فتضمن
بالشروع في تلك الاوقات نظرا الى الجهة دونها من الصوم في
النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فتلزم اشارة الى ان الاولى
بعد الشروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح ولكن الصلوة
في تلك الاوقات لا تصلح اي للقضاء نظرا الى جهة نقصانها في
نفسها والصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم
المذكور لكنها فوق ما اي الصلوة الكائنة في الارض المغصوبة
في النقصان لان النقصان الناشي من المكان يمكن زواله كالبوق
بخلاف النقصان الناشي من تلك الزمان واذا كان الصلوة في المغصوبة
ادنى مما في الاوقات المنهية فتضمن تلك الصلوة به اي بالشروع
في المغصوبة وتصلح ايضا له اي للقضاء لان القضاء انما يمنع
القضاء اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا واما ما
لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع لانه لا يخل بالمامور به الوقت
في الصلوة داخل في الامر بالدلائل القاطعة فنقصانه يمنع القضاء
بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينتقص المامور به
بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب
كاملا لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المامور به اصلا
او وصفا تذنيب شبه تعقيب مباحث الامر والنهي بالبحث
عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد ام لا بالتذنيب وهو جعل
الشيء ذنابة لشيء اخر لكونه تتميما لها ومتعلقا بها وان اورده

العموم بطرف اخري واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشيء
والنهي عنه هل لهما حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا
ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال الامر بالشيء يستلزم
تحريم ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت ذلك الضد المقصود به
اي بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد
يفوته كل منها كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المامور به
وسواء قصد بالامر تحريم ضد المامور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا
النساء في المحيض او لا كالافطار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ثم
اتموا الصيام الى الليل والا اي وان لم يفوته فالكراهة اي اللازم هو الكراهة
دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه السلام
ثم ارفع راسك حتى تستوي قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه
لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان
حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه فلو
الصلوة لو تعد فقام ولم تقعد لانه لم يترك الواجب والنهي عنه
اي عن الشيء يستلزم وجوب ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت
عدمه اي عدم ذلك الضد المقصود به اي بالنهي وهو ترك المنهي عنه
كالنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن العزوج لا
ن عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والا اي وان لم
يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنهي فيحتمل ذلك الضد السنة
المؤكدة فان المحرم نهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده
اعني عدم لبس الرداء والازار ليس يفوت المقصود بالنهي اعني ترك
لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون
لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزم نهيا اي ذلك الضد السنة المؤكدة

المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد
جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهي عنه وعدم اللواطة التي
هي ضده ليس يفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزني ولا يلوط فيلزم
ما يلزم وكذا عدم قربان المنكوحة او الجارية كل يوم الذي هو ضد
الزنا ليس يفوت لتركه لجواز ان لا يزني ولا يقرب كل يوم فيلزم
ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح ومنه اي من الخاص
المطلق اختلف في كون المطلق والمقيد قسما من الخاص والمختار
انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين
وهو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص
كثيرة تخرج به اقسام المعارف بلا شمول اي بلا تعين بانتفاء ما يدل
على الشمول والاحاطة تخرج به العام ولا تعيين اي ملتبسا ايضا بانتفاء
ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد تخرج به المقيد ومنه
المقيد وهو الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور بوجه ما كرقبة مؤمنة
اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شايعة في
الرقبات المؤمنات وحكمهما اي المطلق والمقيد ان يجريا على حالهما
المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا في بيان
الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد
الحكمين موجبا التقييد الاخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده مثل اطعم رجلا عاريا واكس رجلا كاسيا وان كان احدهما موجبا التقييد
الاخر بالذات نحو اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة
مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق
عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قوله ولا يحمل الاطلاق

يعنى المطلق على الثانى يعنى المقيد عند اختلاف الحكم الا فى صورة
الاستلزام وان اتحد فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت
ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعى وان اتحدت فاما
ان يكون الاطلاق والتقييد فى السبب ونحوه او فى الحكم فان كان
الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع فى صدقة الفطر بسبب راس
مطلقا فى احد الحديثين ومقيدا بالاسلام فى الآخر وان كان الثانى
يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام و
قراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة
ان المطلق يوجب اجزاء غير التتابع لموافقته المامور به والمقيد
يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول
على الثانى عند اتحاده اى الحكم الا اذا اتحدت الحادثة وكانا اى
الاطلاق والتقييد فى الحكم دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه
مثبتا لان النكرة فى سياق النفى عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق
الشافعى يحمل المطلق على المقيد فى اتحاده اى صورة اتحاد الحكم مطلقا
اى سواء اختلف الحادثة او لا وسواء كانا فى السبب او فى الحكم لان الناطق
بالقيد الذى هو المقيد اولى من الساكت عن القيد الذى هو المطلق
قلنا فى جوابه ذلك اى الترجيح بالناطقة عند التعارض ولا تعارض
الا فى اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما فى الحكم دون السبب لامكان
العمل بهما فى غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت فى كفارة القتل
اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت
لم يكن الكلامان متعارضين **تمت** لما فرغ من مباحث الخاص شرع
فى العام فقال **واما العام فلفظ** احترز به عن المعنى لان الصحيح
ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى

فان قلت المراد من الحكم فى قوله ايجاب الحكم ان كان وجوب القتل فى قوله تعالى فاقتلوا المشركين مثلا فهو حكم الامر لا حكم
العام فان كان تناول الافراد مفهوما فهو لا حكمه قلت المجموع اعنى ايجاب القتل فى جميع الافراد حكم العام باعتبار انه لما كان لجميع
افراد المشركين نوع تعلق مع الامر فانه الايجاب المقيد بوضع العام صح ان يقال الايجاب المقيد اثر العام ولو قال
حكمه تناول الافراد لكان اولى لان الوجب هو الكلام لا العام كذا قيل فتنامل منه

المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده فى محال مختلفة كمعنى المطر
والخصب يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد يستوعب
مسميات خرج به العلم وعلم الجنس والتثنية والجمع المنكر غير محصور
اى لم يوجد فى اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج
اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد على المحدود وحكمه ايجاب
الحكم فيما يتناوله اختلف فى حكم العام من حيث هو عام فعند الشافعى
التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخى والجبائى الجزم
بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلثة فى الجمع والتوقف فيما فوق
ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله لفظا عند
جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار عند
مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح
تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا
عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين لاحتجاج اهل اللسان بالعموم
فى احكام قطعية كقول ابن مسعود رضه ان الحامل المتوفى عنها زوجها
تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى
نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من
وجه وقول عثمان رضه فى تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما
اية وحرمتهما اية والمحرم راجح ونقل ابى بكر قوله عليه السلام الائمة من
قريش وقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك
اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب يؤدى
الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين
لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال فلا يخفى
تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اى اذا كان العام قطعيا

لا يخص بالظني سواء كان قياسا او خبر واحد لان التخصيص عندنا
مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله
بالعام بيد انه اذا لم يخص ابتداء بالقطعي واذا خص به فيجوز
تخصيصه بالظني لا يجب اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله
تعالى قال الشافعي التخصيص بمعنى قصر العام على بعض متناولاته
سواء كان بكلام مستقل او لا محتمل لانه شايع بالعام بمعنى انه لا يخلو
عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل
فالعام العاري عن المخصص ظاهر يحتمل ان يكون مقصورا على
البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص وهو اى الاحتمال ينافي القطع
الذي ادعيتموه فيخص العام لكونه ظنيا به بالظني ابتداء لان التخصيص
عنده تغيير لا تغيير كالاستثناء ولهذا جوز تراخيه مطلقا قلنا في جوابه احتمال
العام للتخصيص احتمال خيالي عن الدليل اي ليس يستند اليه فلا ينافي
القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان
يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه مخصص
فاذا اختلفا تفريع على ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اي
اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم العام تعارضا اي يثبت بينهما حكم
المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعي لان العام الظني
لا يعارض الخاص القطعي كما مر فان علم التاريخ يخصصه اي الخاص
العام ان قارنه في النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من
الحديث وينسخ اي الخاص العام في قدر ما تناوله ان تراخى الخاص
سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلقا او من وجه الاول نحو قوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربوا الآية والثاني نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية

الآية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الآية على رأي ابن مسعود
فان قوله واولات الاحمال متراخي عن قوله والذين يتوفون منكم
فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه
ناسخا لا مخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا في الباقي لا كالعام
المخصوص منه البعض فانه ظني في الباقي كما سياتي وانما شرط في التخصيص
المقارنة وفي النسخ التراخي لان عمل المخصص بطريق التغيير والدفع
والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق
التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون متراخيا وضحه
ان التخصيص بيان ان الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة
في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخل تلك الافراد في
الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ بيان ان الا
فراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب
التراخي ليدخل في الحكم ثم تخرج فانه قيل يلزم من هذا انه لا يجوز
تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المعلوم الخصوص
من الكتاب للقطع بتراخيه عنه وسياتي جوازه قلنا لم يشترط
الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص الغير وهو ليس الا
المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تغيير
لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف العلماء في جواز تاخير
دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن
بالعموم يكون بيانا واذا تاخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي
يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما ينبني هذا
الخلاف على الاصل الذي قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما
يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص

بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص
على مذهبه فيهما بيان التغيير لا بيان التبديل فيصح موصولا ومفصولا
وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص
فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي
دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله
خصوص وينسخ الخاص به اي بالعام ان تقدم الخاص على العام بهذا
كله ان علم التاريخ وان جهل حمل على المقارنة اي مقارنة العام الخاص
لا تراخي احدهما عن الآخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما
حكم المعارضة في متناولهما قال الشافعي يخص العام به اي الخاص
مطلقا اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه
ويرده اتفاق اهل العرف على اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب
احدا بعد قوله اضرب زيدا وان خص العام بكلام احترز عن العقل
نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى منه ومن تخصيص
الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت
من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه
ليس غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص الحس تخصيص
العقل بواسطة الحس والمشاهدة فلا اشكال وعن العادة نحو لا ياكل
راسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان
نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة
حيث لا يقع على العنب فان كلا منها وان سمي مخصصا لكنه
لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم
يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون
فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا قرينة بين التراخي وغيره

وغيره بناء على قولهم ان التراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور
التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد نزل
التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص
مستقل احترز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان
شيئا منها مع انه يسمى عندنا تخصيصا لا يجعل العام دليلا فيه المخرج
ان كان معلوما فالعام دليل فيه شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم
ورود الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل
لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدي احرار الا بعضا اورث
ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجة الا ان يتبين المراد موصولا احترازا
عن النسخ فاذا ايضا مع انه يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام
ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى
جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما فبينا والباقي قطعا
لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج بل يستلزم كون القياس
ناسخا كما سيأتي فيكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا
فيخص تفريع على كونه ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني
يغير الظني وقد سبق ان هذا التخصيص تغيير وقد علل كونه ظنيا
فيما اذا كان متناوله مجهولا بقوله لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول
يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول
تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه
الناسخ بصيغته لاستقلاله فانه بنفسه فهو مستقل من وجه والاصل
في التردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويلاحظ من كل منهما ولا يبطل
احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناوله مجهولا عند السامع فمن
جهة استقلاله لا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول

ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج
به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان
ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة يورث
زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان
متناوله معلوما بقوله وصحة التعليل في المعلوم يعني ان المخصص
ان كان متناوله معلوما عند السامع يصح تعليله فاذا لم يدر علته
فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت
فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى
انها في اي قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه
لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل
وصف كونه يقينا وانما عدل عن تقرير القوم حيث قالوا وان كان
معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص
المستقلة فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرى كمية الخارج فينبغي
ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا
يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك
وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه الحكم فانه لو
يصح تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص لتحقق
شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص
قطعيا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا اعتبارا بالناسخ فانه
لما استبد الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ اذا كان مجهولا يسقط
بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا
فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون
حكمه ايضا كذلك وقيل لا يبقى حجة معلوما كان الخصوص او مجهولا

او مجهولا كالاستثناء المجهول اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان
معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل ولا يدرى كم خرج
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وقيل القطعية ان علم المخصوص كا
لاستثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل
التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية في
الباقي فكذا ما في حكمه والا اي وان لم يعلم المخصوص فبعدم الحجة
كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط و
الثاني شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم
والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة
التعليل في المعلوم وهو اي العام في الباقي بعد الاخراج لبعض الافراد ولم يقل
بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا حقيقة مطلقا لانه
حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك
الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناولها اولا اعلم انهم
اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز و
الثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق والاكتفاء
على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلافا مسندا اذ الكرخي
الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال
دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا
في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كان صيغة
العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول المائة والالف واكثر من ذلك
فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة
فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة
هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا قلنا ما وراء المخصوص

يتناوله موجب الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان
الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض ولهذا ما
اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول
مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد
يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين ضعيف لان ذلك انما
هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما
نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا

الفاظ العموم اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته و
معناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه
كالرجال اولا كالنساء والثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ
ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد
من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد بان
يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت الحكم
لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع
او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد
سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله
درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد و
عدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره
صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان بالجمعية لا يكون
خاصا وهو المختار هنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى الجمع المعرف باللام او
الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم حيث لا عهد خارجيا فانه
المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم اعلم ان الاصل اي الراجح
عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز

مطلب الجمع المعرف

ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا
والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم
من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فانه يتحقق قرينة
القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد احتج ابو بكر رضه
حين اختلف بعد رسول الله عليه السلام في الخلافة وقال الانصار منا
امير ومنكم امير بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكر احد فحل
محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد
ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا او اسم علم
نحو كسوت زيدا الا رأسه ومشارا اليه نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا
واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا
بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة
عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي
جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع
وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير
محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع
فلا بد في الصدر من الشمول واذ ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول العشرة
للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج
وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول
اللفظ نفيا او اصلا لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع
ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد
الجمع جموع لا آحاد وما في معناه اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق
الحكم بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد
انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال

يشبه امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع الاحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءني القوم الا زيدا فمن جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا وتخصيص كل واحد من الجمع وما في معناه الى الثلثة اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل الابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى الثلثة وقيل الى الاثنين وقيل الى الواحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصح عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او في معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها ادناه فالتخصيص الى ما دونه يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة والاربعة

والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة في اللغة فكيف من النبي عليه السلام والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء وعن الثالث بان النزاع في ج م ع وجمع منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا اشكال وهو ان الشارع لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يصح المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة بل بنوا الكلام على ما يستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت

بها الاحكام ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الا
الاوضاع اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا
ينحل الاشكال الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة
ينبغي ان لا يكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية وقولهم اي قول المشايخ
محلاه باللام يعني الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس تشكا بوقوعه في الكلام
كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وهي تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم
فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ليس المقصود
الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا
يكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق
ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم
تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه
نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ليس على الاطلاق
خبر قولهم بل كونه مجازا عن الجنس في صور ليس فيها العهد والاستغراق لانك
قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس وانما ساغ الخلف الا
عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق
لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم لا الابد ركه شيء
من الابصار ليكون عموم السلب والمفرد المعرف باللام او الاضافة
وهو معطوف على الجمع المعرف حيث لا عهد فانه اصل كما سبق فاذا
لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه للنفس
الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت
الخبز وشربت الماء ومافي معناه كالجمع الذي يراد به الواحد مثل ان لا
اتزوج النساء حيث يحنث بالواحد ويختص كل من المفرد وما في معناه
الى الواحد لانه ادناه اي ادنى ما يصدق عليه كل منها والنكرة المنفية

مطلب المفرد المعرف

مطلب النكرة المنفية

اي الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي
فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون
الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فح يكون عمومها عقليا لا وضعيا
قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم
للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق
لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع
في الجمع وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا
ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل
فرد لا ينافي ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له
بالوضع الشخصي وهو الجنس والفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه
نفس النكرة والعموم انما يستفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل
اذا افادت العموم بالوضع النوعي فهلا يكون مجازا فانه ايضا
موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لان الوضع النوعي قسمان احدهما
ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو
متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه كالحكم
بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفرد من
من مدلوله المفهوم باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال
ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف
باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في
سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب
الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق
من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما
ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على

فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى منتقيين لا يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فلفظ الهنود مثلا فى قولنا رايت الهنود من حيث قصد به الشجعان مستعمل فى غير ما وضع له من حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له حقيقة نحو لا اضرب رجلا اوحكما كما اذا وقع فى سياق النهى والاستفهام الانكارى والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد به الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمعنى بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نحو من القصاص اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا فى العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح فى مباحث الاستثناء والاعادة اى اعادة النكرة او المعرفة بالمعرفة سواء عرف باللام او الاضافة تقتضى الاتحاد بين مدلولى الاول والثانى لان الظاهر المتبادر هو العهد والاعادة بالنكرة تقتضى التغاير بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فتحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل فى الاوليين الاتحاد وفى الاخريين التغاير الا لمانع كما تغايرت المعرفتان فى قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة فى قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين

من قبلنا واتحدت النكرتان فى قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة فى قوله تعالى انما الحكم اله واحد ومن فانها موضوعة لذوات من يعقل وعامة لهم غير معتبر فى عمومها الانفراد كما فى كل ولا الاجتماع كما فى جميع قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار زيد فى الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر لا ان كانت موصولة او موصوفة فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات ولذا اى ولكون من الشرطية عامة قطعا سوّيا اى ابو يوسف ومحمد بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فى العموم حيث قالا اذا شاء العبيد فى الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب فى الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من فى الصورة الثانية للتبعيض ولذا ايضا راعاه اى راعى ابو حنيفة رحمه العموم فى الصورتين ما دام امكن العموم اما فى الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما فى الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالاختيار الى المولى لان من الشرطية وان كان للعموم قطعا الا ان من موضوعة للتبعيض

وحقيقة فيه لما تقرر في موضعه فلا تكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
ولا ينافي هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اي الدخول على مبدإ
المسافة لان المبدأ في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض
ففي صورة اضافة المشيئة الى العام بمعنى من وهي الصورة الاولى يرجح
العموم فصرف كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان فيعتق
كل من شاء العتق وفي صورة اضافة المشيئة الى الخاص كالمخاطب
في من شئت يعتبر الخصوص معه اي مع العموم فيتناول بعضا عاما
وذلك في ان يتناولهم الا واحدا واما قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم
وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص
فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن
فان كلا منهما يرجح العموم وكون من للبيان وتخص اي تكون من
خاصا غير معدود من الفاظ العموم اذا لحقه لفظ اولا فان في السير
الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق
واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو نص
بالخصوص يرجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل
سابقا على الجماعة وما كمن في انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام
قطعا الا ان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصا اذا
لحقها اولا لكنها اي ما لصفات من يعقل وذوات غيرهم كذا في اصول
شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة
والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله فاقرؤا ما تيسر
من القرآن يجب ان تقرأ جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما
في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر
بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا ويتناولان

ويتناولان اي ما ومن المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضمير
اي ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع في من دخل
داري فهو حر على عتق الجواري الداخلات ويستعار احدهما للآخر
اما استعارة من لما ففي قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه واما العكس
فكقوله تعالى والسماء وما بناها والذي يعمهما العقلاء وغيرهم
واين وحيث لتعميم الامكنة قال الله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت
وقال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا لو قال
لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت تقتصر على المجلس الا انه
ليس في لفظها ما يوجب تعميم الاوقات ومتى للاوقات اي لتعميمها و
لهذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس وكل
لشمول الافراد اي للدلالة على شمول الحكم للافراد ما اضيف اليه او لشمول
الاجزاء فانه في معنى التبعيض كل اسم هو موضوع لاستغراق النكرة نحو كل
نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو كلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف
نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد
واذا اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد ومن
ههنا وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله
على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب
ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب وهي تلي الاسماء لا الافعال
حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب وتعميمها صريحا وتعميم
الافعال ضمنا اي في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها
كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق
في المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه
وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس فانها تلي الافعال وتعميمها صريحا

والايجاب ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة
مرارا تطلق في كل مرة وتصرف اي كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه
كقوله لفلان علي كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي من استاجر دارا كل
شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه لا
يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى و
الكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل
اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد بها ادناه وانما قال مما يجري فيه النزاع
كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة
اتزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة
صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع وخص اي كلمة كل اذا الحقها
اولا حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل
عشرة على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده لم يدخل
اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق
كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله
كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم عن الاخر فصار كل اول
بالقياس الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما
اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد
منهم شيء كما سبق **وجميع** للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد
حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم
نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص
واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو
ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا
في الفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا

دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجابه بقوله
وهو اي لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من
نفل كذا ليس بمجرى على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم
من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز [illegible]
المانعة عن ذلك دلالة سوق الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا
بل هو مستعار لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل
عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار للسابق في الدخول
واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم
المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال
النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغي ان لا
يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة الجمع **اللفظ**
الوارد بعد سوال او حادثة ان لم يكن مستقلا وهو ما لا يكون كلاما
مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من
كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب
النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان
لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان
المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر فيكون
اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا او كان مستقلا لكن كان
جوابا قطعا نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما
هي للسهو والرجم انما هو للزنا قطعا او كان جوابا ظاهرا في جواب
نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تغد معي ونحو ان اغتسلت
فكذا بعد ما قيل اغتسل الليلة عن الجنابة فلا يحنث في الاول بالتغدي
لا معه ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لا عنها الا عند زفر فانه عممه عملا

مطلب اللفظ الوارد بعد سوال او حادثة

بعموم اللفظ قلنا خصصنه دلالة الحال عرفا كما بصرف الشراء
بالدراهم الى نقد البلد وان كان الظاهر الابتداء فابتداء الاجوبة
وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه السلام لما سئل
عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او
ريحه وقوله عليه السلام حين راى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ
فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي فانه
يجعل مبتدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل
على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال المبطنة
الخفية وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالجادة دون العمل
بالمقارن وهذا معنى ما قال اصحابنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ
ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم
التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وباسباب خاصة من غير قصرها
على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
وان قال المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء عنيت الجواب صدق ديانة
لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه
حكاية الفعل المثبت لا تعم لا خلاف ان الفعل المنفي اذا حكي يعم لانه نكرة
في سياق النفي واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لا تعم الازمان
والاقسام كصلى النبي في الكعبة للفرض والنفل والاحيان وضع اللفظ
كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الا عند من يقول بعموم المشترك
والاجهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر بجمعهما في وقت
الاولى والثانية لانه اي الفعل نكرة في سياق الاثبات فلا يعم بل يتعين بالدليل
الفعل على صفة معينة فيكون في معنى اللفظ المشترك فيتأمل في وجوهه فان

فان ترجح البعض من تلك الوجوه فذاك والا اي وان لم يترجح
بل يثبت التساوي بينهما فالبعض من تلك الوجوه ثابت بفعله والبعض
الباقي ثابت بالقياس عليه اي على بعض الثابت بفعله نظيره عليه السلام
في الكعبة فقال الشافعي لا يعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم
استدبار بعض الكعبة قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه في امر
الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض
ايضا قياسا عليه قوله بخلاف الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت
لا تعم يعني ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم
نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر
وكل جار خلافا للاكثر لان العدل الذي لا ينطق به الكذب لكونه
صحابيا العارف بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد لا ينقله
اي الفعل عاما اي بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه بعمومه فان قيل
يحتمل انه كان خاصا وظن الراوي العموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر
لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح لم الاستدلال لانه لا يخلو
عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا
ظاهرا وهو انها فيما يحكي ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق
ونحوه بخلاف هذه المسئلة الجمع المذكور بعلامة الذكور نحو مسلمون
وفعلوا يختص بهم اي بالذكور الا عند الاختلاط بالاناث فانهم
اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور
الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما اولا
فلغلبة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا الباب سجدا نساء بني اسرائيل
وفي اهبطوا حواء مع ادم وابليس فان قيل صحة الاطلاق لا تستدعي
كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال حقيقة في الرجال

خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول ان اريد كونه
حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فمسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد
عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلنا تركتهن اياهم في نحو
احكام الصوم والصلوة وغيرها وان وردت بالصيغ المتنازع فيها
فان قيل بدخلهن بدليل خارجي ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما
قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما يتركنهم يحتاج اليه وذا دل
دليل على التناول لولاه وجمع المذكور بعلامة الاناث نحو المسلمات
وفعلن يختص بهن ولا يتناول الذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا
فعلى قول القائل امنوني على بني وله الفريقان اي البنون والبنات
يتناولهما اي الفريقين الامان لتناول اللفظ اياهما معا لا في بناتي
اي لا يتناول الامان في قوله امنوني على بناتي اذ لا وجه للتبعية كما
لما فرغ من مباحث العام شرع في مباحث المشترك فقال واما
المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه
فحذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا
للمشترك فيه المعاني فما اي لفظ وضع اي عين للدلالة على معنى بنفسه
وضعا كثيرا المراد به ما يقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا كعين
فصاعدا فخرج المفرد اي الاسماء المنفردة المعاني علما كان او خاصا
وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى بلا نقل من معنى الى اخر سواء
كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود وحكمه
التوقف للتأمل ليترجح المعنى المراد من بين المعاني حتى لو لم يترجح بان
انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لا ينال المراد به الا ببيان
من المجمل كما سياتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على
كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل بترجح

ترجح احدهما اورد عقب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك
في معنييه فصاعدا فقال ولا عموم له خلافا للبعض لنا فيه ونحو
محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل
واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا
بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كالنهي على مولاك
وان كانا متضادين نحو ابيت لجون اي الاسود والابيض واقرئ
هند اي طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء وافعل في الامر
التهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف
القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلقا وقيل مجاز وعن الشافعي
انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن
ولا يحمل احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام
عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون
بعدم الجواز فقيل لا يكون الدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس
من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان
الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل
يجوز فيه وان لم يجز في المفرد والمختار انه لا يستعمل في اكثر من معنى
واحد لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان
الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه
مع غيره فلو جاز ارادتهما معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا
وغير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله في كل من المعنيين
بطريق المجاز انما يكون بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما
وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز لانا باستعماله في كل منهما على انه معنى

تعارض بالمتقابلان ويجيء ان استعمال اللفظ في معنييه بمجازيتين
باطل بالاتفاق **واما الجمع المنكر** فاو ضع وضعا واحدا خرج
به المشترك لكثير غير محصور خرج به الخاص بالاشمول خرج به العام وحكمه
انه يتناول الثلثة والعشرة سواء كان جمع القلة او الكثرة لانهما في
الجمع مطلقا عرفا كالمجمع خصيصة الادنى من الثلثة لانه غيرها
وضع لها اصلا حتى لو حلف لا يتزوج نساء لم يحنث بواحدة و
تنبيه اثنان لشمولها لفظ الجمع ما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع
في اقسام التقسيم الثاني فقال **اما الظاهر** فاسم ما ظهر مراده ولم يقل
ظهر لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوي
ولم يقل بما وضح لان الوضوح نوع من الظهور بسماع صيغته اي
بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له او لا كما ان المعتبر في النص كونه
مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر
عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم
عدم احتمال نسخ في وجود ذلك فعلى هذا يكون الاقسام متداخلة
بحسب الوجود متباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على راي
المتقدمين واما المتاخرون فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة
وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه
وفي النص السوق مع احتمال التاويل والتخصيص وفي المفسر عدم احتماله
مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا وحكمه وجوب العمل
بما عرف ولا خلاف فيه وانما الخلاف في الايجاب العلم ايضا فعند
البعض لا يوجبه مع وجود اعتقاد ان مراد الله تعالى منه حق لان
الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين قلنا لا عبرة باحتمال
ناش عن الدليل كما في العلوم العادية ولذا قلنا يعتبنا قبل وجه

الحاصلة بالتقسيم سبع

والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل
وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل
اقول ان اراد الرد على الزيلعي بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر
من قوله والحق فليس بحق لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما
من حيث هما هما بعيد انه كما في الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول
بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مناقشة لكنها بعيدة كما لا يخفى مع
احتمال التاويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا فلا يكون
بخفي من الخاص ظاهر ومع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا
او عاما **واما النص** فما ازداد ظهورا اي ظهوره والمراد ظهور المراد
به على ظهور الظاهر متعلق بقوله ازداد بمعنى اي ازدياده بسبب امر
من جهة المتكلم قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره
ولهذا رجحت العبارة على الاشارة وفي الكشف انه لا يشترط لعدم الفرق
في الظهور بين نحو والنحو الابائي وفا انكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة
للسوق لكن هي على الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية
سابقة نحو مثنى وثلث ورباع او سابقة نحو قالوا انما البيع مثل
الربوا تدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلي
بالسوق كبيان العدد في الاول لان محط الفائدة هو القيد الزائد
والتفرقة في الثاني لكنه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربوا ورد
اولا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق فيزداد به الوضوح
وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها حالية
خاصا كان ذلك النص او عاما قال الشمس الائمة رحمه الله بعض الفقهاء ان
اسم النص لا يتناول الا الخاص ولم يكن كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة
من قول نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب

بالقرينة فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر
ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا غير مختص بالسبب
كالمثال الآتية قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا
يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة لعموم الخطاب
لا لخصوص السبب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار
القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق بين
البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجلها فانها نزلت ردا
على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما قال الله تعالى ذلك
بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وحكمهما وجوب العمل بما وضح يقينا
مع الاحتمال السابق يعني احتمال التاويل والتخصيص والنسخ احتمالا
غير ناش عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافي القطع واليقين وقد
يطلق النص على مطلق اللفظ والمثال المقال على زيادة ايضاح بالنسبة
الى الحالة يطلق على لفظ القران والحديث لان اكثرهما نصوص
ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس و
هذا اقرب واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بسبب التفسير
او التقرير فان ما ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون سببا
عن معنى في الكلام او في المتكلم الاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا
فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب التاويل اذ لو لم
يكن قطعي الدلالة والثبوت لا ينفتح باب التاويل فان المجمل لا يقبل
ما لم يتبين ببيان القاطع والثاني بيان التقرير اما ان يكون عاما فلحقه
ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التاويل
وسيأتي زيادة التكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره

ظاهره فلحوق البيان يقطع ذلك الاحتمال البحت لا يحتمل تعلق
بقوله ازداد الا النسخ دون التاويل والتخصيص الاول نحو قوله تعالى خلق
الانسان هلوعا الاية حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه
الخير منوعا ونحو الصلوة والزكوة وامثالهما والاول من الثاني
نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام
يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل
يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا والثاني نحو طلقي
نفسك واحدة فان طلقي خاص يحتمل التاويل بالثلث فبذكر الواحدة
انسد باب التاويل وحكمه العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتماله
يعني النسخ واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال
النسخ ماخوذة من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه
والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب
العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه بلا احتمال شيء من التاويل
والتخصيص والنسخ وهو اي المحكم اما لعينه ان انقطع احتماله
اي احتمال النسخ بما يدل على الدوام والتابيد كقوله تعالى ولا ان تنكحوا
ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
او بحسب محل الكلام بان يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبديل
عقلا كالايات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومثل الاخبار
المحضة الصادرة من الشارع واما لغيره ان انقطع احتماله النسخ
بمضي زمان الوحي فعلى هذا كل من الظاهر والنص والمفسر محكم بعد
الرسول عليه السلام وقطعية كل من الامور المذكورة متفاوتة بحسب
تفاوت احتمال خلاف المراد فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية
اقوى واشد فيسقط الادنى في القطعية بالاعلى فيها فالظاهر يسقط بالنص

والنص بالمفسر والمفسر بالحكم عند التعارض متعلق بسقط مثلا
تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قالا ان قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين نص بان مدة الرضاع حولان
وقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدته حولان
ونصف لانه سيق لمنة الوالدة على الولد فرجحت الاولى ومن
السنة قوله عليه السلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر
في حلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله استنزهوا عن
البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولهذا لم يجوز الامام شربه
ولو للتداوى ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التاويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله
عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيرجح عليه ومثال
تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم فان ذوى
عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها
منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول
لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا المقتضى لعدم القبول من المحدود في القذف وان
تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتابيد فيرجح واعترض
بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد
خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل
فقط كشهادة العميان والمحدودين في القذف في النكاح واجيب
بان المستشهد به المفسر ذوى عدل [illegible] واحتمال المجاز الذى في
الامر والتخصيص الذى في من منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول
لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد الا في كلام الشارع

الشارع لانه ان كان خبرا فحكم وان كان انشاء فلكل نوع منه محتملات
مجازية وكذا كونه محكما كالنهى في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضى ان يكون
التمثيل لها بالقيد من الكلام لا بمجموعه كالمفعول في اقتلوا المشركين
كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال
الامر للمعانى المجازية باق فكيف يكون مفسرا اذا انسا وباى الادنى
والاعلى وهو قيد بقوله يسقط رتبة بان يكونا متواترين او
مشهورين او خبرى واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر
الكتاب كما في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في انها ناكحة
نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى
وان كان نصا في اشتراط الولى المنافى لكونها ناكحة لا يقوى على
معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا فقس واما الخفى لما فرغ من اقسام
الظهور شرع في اقسام الخفاء ولما كان هذه الاقسام متباينة بلا
خلاف عرف كلا منها بحيث لا يتناول الآخر فالخفى مراده بعارض
غير الصيغة فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس الصيغة
حتى يصح مقابلته للظاهر الذى ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء
بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس
اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كالسارق
فان لفظ السارق خفى في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسمهما
وحكمه اعتقاد حقيقة المراد من اللفظ الخفى ثم النظر في اختفائه اى
اختفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية لما خفى فيه على ما هو ظاهر في المعنى
الذى يتعلق به الحكم فيعلم اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار
فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك وتيقظه فله مزية على
السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع

او نقصان لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله
اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق
في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع واما المشكل فاخفى
مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد الا بالتامل والنظر سمي به لدخوله
في اشكاله وامثاله وهو فيما لان ذلك الخفاء اما لغموض في المعنى
المراد ودقته نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن
واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه
حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد
بدخول شيء في الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة
الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الطهارة الصغرى
فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهير [illegible] لكنه
مشتبه في حق داخل الفم والانف كالبارز فيكون خفيا قلنا
الحكم انه معلوم فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه
غموض لا يعلم قبل الطلب والتامل انه هو البشرة والشعر مع داخل
الفم والانف او بدونه بهذا والاحسن ان يجعل منشاء الاشكال
المبالغة المستفادة من الاطهر فانها يحتمل ان يكون من جهة الكثرة
بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك رحمه الله وان تكون من جهة
الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل
وتؤمل ظهر ان المراد هو الثاني فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال
او ذلك الخفاء لاستعارة بديعة لا يطلع على مرادها الا بعد دقة
نحو قوارير من فضة اي تكونت منها وهي مع بياض الفضة و

وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعير القوارير للتشبيه في الصفاء
والشفيف استعارة للحد بلا انتجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون
الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة وحكمه اعتقاد حقية
المراد ثم الطلب اي النظر في محامله ثم التامل اي التكلف في الفكر
ليظهر المراد الداخل في اشكاله وامثاله واما المجمل فاخفى مراده بحيث
لا يدرك الا ببيان يرجى كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع
اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز
عن المتشابه فان بيانه لا يرجى فان قيل اذا نزلت اية لا يعلم معناها
بالتامل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا
او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها اجيب بانه لا بد ان ينظر فيها
انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها
قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا وهو اي المجمل انواع ثلثة
لانه اما ان لا يفهم معناه لغة وبسبب غرابة اللفظ كالهلوع مثلا او فهم ذلك
المعنى لكنه لم يرد بل اريد معنى اخر وبسبب ابهام المتكلم كالربوا والصلوة
والزكوة او ذلك المعنى اللغوي متعدد والمراد واحد منها ولم يكن
تعيينه اذ لا ترجيح لاحدهما على الاخر كما في المشترك وسببه تعدد الوضع
او الغفلة عن الوضع الاول وان كان الواضع غيره تعالى وحكمه اعتقاد
حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل ما اريد بالمجمل ثم الطلب ثم
التامل ان احتاج المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا خفي من اول الامر
بيان شاف لا يحتاج اليهما وهو اي بيان المجمل تفسير شاف وافاد
القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة وتاويل
ان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار مسح الراس بحديث المسح على
الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد لحقه بيان بخبر

الظن فكان مؤولا ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا
بواسطة استناده الى الكتاب والآي وان لم يفد اليقين الظن ايضا
فالاجمال ينقلب الى الاشكال فان البيان اذ لم يفد الظن بالمراد يحتاج
اولا الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التامل في استخراج المراد منها
فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مأوّلا كالربوا فانه مجمل باللام فسر في
جميع انواعه والنبي عليه السلام قد بين الحكم في الاشياء الستة من غير حصر
بالاجماع فبقي مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم بان
علته هي القدر والجنس صار مأولا **واما المتشابه** فما انقطع رجاء
معرفة مراده اي للامة اما النبي عليه السلام فربما يعلمه باعلام الله
تعالى كذا قيل وهو نوعان الاول متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كمقطعات
اوائل السور نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان
يقطع كل منها عن الاخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها
الاصلية او لان الحرف قد تطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه
بل تكلم بالرمز لنا وبل بعض السلف اباها من غير انكار من الباقين
والاكثرون على الاول والثاني متشابه المفهوم ان استحال ارادته اي ارادة
ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
واليد المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وحكمه اعتقاد حقية
المراد والامتناع عن التاويل هذه طريقة السلف ومذهب اهل السنة
من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن
تبعهما حتى حكوا بان السوال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا لا وجه
لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف
به حكم اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر استطرادا من ضرورة
انجرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة الحكم

الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر
عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته لا يتناول
بعض انواع المتشابه فليتامل بناء على لزوم الوقف على الا الله الدال
على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة
الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه
بوجوه الاول قراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله والراسخون
في العلم برفع الراسخون الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال
لان قوله تعالى يقولون حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث
ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل ومدح الراسخون
بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق
بالنظم فانه تعالى لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه
الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه
حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما
تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقيقة
مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم
يقولون آمنا به اي صدقنا بحقيقته سواء علمناه او لم نعلم
هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما
مبتدأ موضع الحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون و
الحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض
بالرسول عليه السلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام فخر
الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام واما تفصيلا
فبان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على الا الله

لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل المدح مع المعنى كما في قول
الشاعر ومن جوده الفياض للناس لم يدع من المال الا مسحتا
او مجلف على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم
ذلك لكن معناه انه لا يعلم احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لا يعلم احد اصلا
لجواز ان يعلم بالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى قد خص بعلمه
مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه على ان الوقف لا ينافي
العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز
اقول لا ضير فيما ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام
ثمه انما هو على راي المتاخرين بدليل ما قال في اول الكتاب وعندنا الحظ
للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على ان اعتقاد حقيته
المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب واما الثاني
فلان حمل الرفع على المدح مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف
الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى
قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانه متشبث في زعمه بادلة وحمل
معناه على انه لا يعلم احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة
بخلاف الغيب فان الاستثناء في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول يدل على
التقييد والوقف ان لم يناف العطف فلزومه ينافيه والكلام في
لزومه لا فيه وعن الثاني ان ذلك التخصيص جائز حينئذ الا ترى مثل
قوله تعالى ووهبنا له اسحاق ويعقوب نافلة وعن الثالث انه تعالى
ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي
يستلذه هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا اقول الذي يفهم من ظاهر
النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل مطلقا كما ذم من اتبعه
ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ويؤيده ما روي عن عائشة

عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلى رسول الله عليه السلام هذه
الاية فقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين
سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع
فتنا وللجمع وروي عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر عن القران
الا ايات علمهن جبرائيل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف
فيما لم يتكلفه الرسول عليه السلام وعن الرابع بانه لو قصد ذلك
لكان الانسب بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم وعن الخامس
ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
المبتدا وان جوزه اي تاويل المتشابه المتاخرون وهو مذهب
العراقيين وائمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا
يليق بالحكيم كخطاب ما لا يفهم وفيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به
تفهيم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا اخر فلا
وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا
امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون
كذلك فيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم
من هذا الوجه لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم
ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم
على غيرهم وقالوا ثالثا ما من اية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير
من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه
واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع و
تمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه
ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم ورد بان ذلك كان في القرن
الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين ومن

ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تاويل
المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن
طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة
فبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يختص بالمتشابه
بل اكثر القران من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجايبه ولا ينتهي غرايبه
فانى للبشر الغوص على لاليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز
بحسب المعنى ايضا وفايدة التنزيل اي تنزيل المتشابه على راي الاول
انما هو ابتلاء الراسخين هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان
جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه
ان فايدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه
بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف
يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يفهم شيئا
فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع اخر و
ابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوا لان البلوى في ترك المحبوب اكثر
من البلوى في تحصيل غير المراد واعمها احد وجهي لانه اشق ونوا الكثر
لما فرغ من اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال

واما الحقيقة وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما
بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او
المثبتة في موضعها الاصلي والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية
وعند صاحب المفتاح للتانيث لانه صفة غير جارية على موصوفها
والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى
مفعول اذا كان جاريا على موصوفه لا مطلقا فهي اي لفظ المستعمل فيه
دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا

ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل فيما اي معنى وضع ذلك
اللفظ له اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل
عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او
غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية
كالصلوة والاخذ والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع
بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة
حتى ان اللفظ ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة
فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان
الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة
ومجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير
الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان
غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة
شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة
ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ذكرنا بل من جهة واحدة
ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى
ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليتامل و
يدخل فيه اي في تعريف الحقيقة المرتجل وهو ما استعمل في غير ما وضع له
لا لعلاقة بينهما بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد
فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب
التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ويدخل
فيه المنقول ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة
مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينبغي لنا ان نقول لان
وصف المنقولية انما حصل من جهة فيقال منقول شرعي وعرفي

واصطلاحي ولا يقال منقول لغوي لان اللغة اصل والنقل طار عليه
وحكمها اي حكم الحقيقة ثبوته اي ثبوت ما وضعت له مطلقا اي سواء
كانت عاما او خاصا امرا او نهيا نوي او لم ينو وحكمها ايضا امتناع
نفيها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عنه اي عما وضعت له ولا يقال للاب
انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت ما وجه قوله تعالى في يوسف
عليه السلام حكاية ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد بامتناع
النفي الامتناع حقيقة والنفي في الاية بطريق الادعاء والمبالغة لا ر
الحقيقة وحكمها ايضا رجحانها على المجاز لاستغنائها عن القرينة والمجاز
واحتياجه اليها وان ترجح المجاز على المشترك اعلم ان اللفظ اذا دار بين
ان يكون مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطء مجاز
في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم
عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة
ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالالحاق بالفرد الاعم
الاغلب **واما المجاز** وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه و
الكلمة اذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت ... موضعها الاصلي
فهو اي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولا بد ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا
من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند
تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل
فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع
له من حيث انه غير ما وضع له و ح لا ينتقض تعريف كل منهما بالاخر
لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون من حيث
انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له
وكذا استعمال لفظ ... الفرس لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل في

فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له
لغة لعلاقة بينهما اي لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له
ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها اختلف في انه هل يلزم في احاد
المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة
وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات في القرينة التي
لم تسمع باعيانها عن اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا
لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو
جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق
واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن
المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع
ليس جزء من المقتضي وهي اي العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة
في ثمانية لان المجاز الذي تحقق فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة
فيه اما المشابهة حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبار
بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق
الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة
كما في اطلاق السيئة على جزائها وما اشبه ذلك واما غير المشابهة
فهي اما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل ولو في نظر المتكلم
المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك
الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي وان لم يتقدم على زمان
ايقاع النسبة والتكلم بالجملة فهي الكون عليه وان تاخر عنه فهي الاول
اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن
مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ...

مطلب العلاقة

واتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الابتداء لانه وقت البلوغ وان كان نوايتاى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا الخبر في مثلث قتيلا والخبر في عصرت خمرا مجاز وان صار المستعمل في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما واشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخلف وخمرا عند الشرب وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهي الاستعداد والا فان لم يكن بينهما اللزوم والاتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما وان كان فاما ان يكون احدهما حالا في الاخرى حاصلا فيه سواء كان حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن في الفضلات او حلولهما في محل واحد كاستعمال الحيوة في الايمان الحالين في الشخص او حلولهما في محلين متقاربين كاستعمال رضا الله في رضا رسوله او حلولهما في حيزين متقاربين كاستعمال الحرم في حرمه بدليل قوله تعالى فيه مقام ابراهيم فهي الحلول المتناول للاقسام المذكورة واما ان يكون احدهما جزءا للاخر كاستعمال الركوع في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او في حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صور حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن في الانف والمشفر في شفة الانسان فهي الجزئية والكلية والتعبير بالجزئية اولى من الكلية واما ان يكون احدهما سببا للاخر والاخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات في الغيث وعكسه ومن السببية استعمال الدم في الدية والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح والضرب المهلك واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب والعهدة في الوفاء ومنه

ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم فهي السببية والمسببية واما ان يكون احدهما شرطا للاخر والاخر مشروطا به كاستعمال الايمان في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم او كونه آلة له كاستعمال اللسان في الذكر الحسن في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين اي ذكرا حسنا فهي الشرطية الشاملة للآلية واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول اليه وعلى هذا فقس لغويا كان المجاز او شرعيا يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجد العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون معنيان شرعيان يشتركان في وصف لازم بينهما او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الاخر في ذلك لما مر ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة الاستعارة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة كالهبة والبيع اي كاستعمال اللفظين الدالين عليهما في النكاح فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظ الهبة اذا كانت امة بنت الهبة وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم

انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد
كل منهما في الجنس بالآخر ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة
وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج وافٍ بالدلالة على هذه
المقاصد لكونه منبئاً عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة
والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرها قلنا عن الاول خلوص الجواز
واختصاصه بحضرة الرسول عليه السلام في غاية البعد فالمراد الخلوص
في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره
عليه السلام مع وجوب المهر وخلوصها له واختصاصها به عليه السلام
اذ لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم
وعن الثاني انا لا نسلم ان شرع لتلك المصالح بل للملك ليترتب عليها وانما هي
ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضاً عن الملك وكون
الطلاق بيده ولان مزيل الملك لا يزيل المال واذا صح بلفظ لا يدل الا
على الملك لغة فلأن يصح بما يدل عليه اولى فان قيل ينبغي ان لا يصح النكاح
بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما يصح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم
لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه مثل الهبة
في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح
اعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز اعتبار السببية
ان يكون المعنى الحقيقي سبباً للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد
بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك
فلا يصح هنا الا باعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين
على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق
الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع
لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق

الطلاق والعتاق كما سيأتي ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين
جاز المجاز منهما اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع
الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال
واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين
بحيث يكون كل منهما اصلاً من وجه فرعاً من وجه جاز استعمال كل منهما
في الآخر مجازاً كالسبب والمسبب المقصود به فان السبب اصل من جهة
احتياج المسبب وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه
بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة
عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا
قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما
في الآخر مجازاً كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبداً فهو حر
فاشتراه متفرقاً فعتق عتبة بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت
ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال
ان اشتريت فقال عنيت الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه
اراد تخفيفاً ونحو الكل والجزء المستلزم ذلك الجزء له اي للكل فان
الكل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من
اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه والجزء اصل باعتبار
احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل
على فهم الجزء كان سابقاً عليه فلا يكون الانتقال من الكل الى
الجزء اصلاً بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوماً بالمعنى المذكور قلنا المعنى

الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا
عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول
الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الد
وام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج
الكل الى الجزء ضروري مطرد لان المجموع الذي يكون اليد والرجل
جزء منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء قلنا هو مبني
على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو
ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا
بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان
بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان
ونحو المحل والحال المقصود به اي بذلك المجاز فان المحل اصل بالنسبة
الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كون القصد اليه
والاول نحو فليدع ناديه اي اهل مجلسه الحال فيه والثاني نحو واما الذين
ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي تحل فيها الرحمة والا
اي وان لم يكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد
فلا يجوز التجوز الا من طرف الاصل كما في السبب المحض وهو ما يفضي
الى المسبب ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة فان شرعيته ليست
لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدونه كملك المتعة كما في العبد
والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على
المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس فيمتنع الطلاق بلفظ
العتق بلا عكس فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق
لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست
هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل المعتبر في

في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك
ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سياتي انه اثبات القوة الشرعية
قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له
فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع و
الهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال
الشافعي يقع العكس ايضا اي كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق السبب
على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما اذ كل منهما
اي من الطلاق والعتاق اسقاط يبنى على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات
اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق
والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم
عدم قبول الفسخ قلنا في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من
ازالة القيد التي هي الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد فلا
وجه للاستعارة اي استعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له
يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا يجري الا
ستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة
قد يكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس
ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله اياه
وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما اشترط في بعض اقسام التشبيه على ما
تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك ان الجامع في المستعار منه يجب
ان يكون اقوى ولذا قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرح بها التحقيقية
هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة
هو في احدهما اقوى منه في الاخر وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى

على وجه التسوية بينهما ان تدعي ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الا
قوي باطلاق اسمه عليه اورد بهذا المعترض على قول صاحب التلخيص
ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب
ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف
ثم اجاب بما ذكر ان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية
ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية
لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من
امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في
المفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى ثم قد يكون التشبيه
مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه
لكي فرقا بينه وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كما يشهد به الكتب انما
هو حال التشبيه لا الاستعارة وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور اجارة
الحر بلفظ البيع حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد
اجارة ولو نزل واحد من العبيد يفسد العقد ولو قال بعت منك
عندي بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت فان لم يسم
جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا في الاسرار بلا عكس
لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا من ذلك
فيصح المجاز من طرف السبب لما ورد ان اطلاق البيع وارادة
الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع
هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال و
عدم انعقادها اي الاجارة في صورة اضافته اي العقد الى المنفعة
بلفظ البيع ليس لعدم المجاز بل لانها اي المنفعة لا تصلح محلا لها اي لاضافة العقد
اليها لكونها معدومة وحكمه اي المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى

المعنى خاصا كان المجاز او عاما دخل فيه اي في ذلك العام المعنى الحقيقي
نحو لا دخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة او لا
نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول
المعيار المخصوص اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا
جاءني الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في
كتب الشافعية كما ذكر في تلويح لم نتعرض لذلك البحث وحكمه ايضا
جواز نفيها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عن المسمى وهو المعنى المجازي
حيث يقال للجد ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد اعلم انهم
قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى
المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة
وقيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا
ليس زيد بانسان واعترض عليه بانه ينتقض بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم
المحمولين كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه عنهما
متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة واجيب بانه يصح
نفي مفهومه المطابقي عن المراد منهما وهو مفهوما هما او هو المراد بصحة
النفي اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازي كما ينبه
به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب
انه اذا اراد استعماله في مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول
جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحققة لان مفهوم الناطق ليس
بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق والكاتب سلمنا
ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول ليس بجزء والثاني ليس بلازم
نعم يرد الاشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص
بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص

ويخلفها اى المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية فى حق التكلم او فى حق الحكم فقال ابو حنيفة رحمه الله فى حق التكلم لا الحكم لانهما اى الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى فى حق الخلفية ايضا هذا الوصف فيكفى صحتها اى الحقيقة لفظا اى من حيث العربية سواء صح معناها او لا ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما فى اليمين الغموس حيث لم تجب الكفارة وقالا اى الامامان يخلف المجاز الحقيقة فى حق الحكم لانه اى الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون الوسيلة اليه فشرط صحتها حكما ليخلفها خلفه بسبب امتناعها العارض قلنا فى الجواب عن قولهما التجوز الذى هو التصرف اللفظى لا يتوقف على صحة الحكم واحتماله كالاستثناء فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسع مائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره فى المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف فى التكلم يمنع عن الدخول الا فى الحكم والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا فى التكلم صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقى فقول المولى للاكبر اى لعبده الاكبر سنا منه هذا ابنى مرادا به البنوة اصل وهذا ابنى مرادا به الحرية خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة يجعل ذلك القول من المولى اقرارا بالحرية من حين الملك والاستحالة فيه وانما المستحيل ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من يملكه كان صحيحا ويعتق العبد عنده

عنده اى عند ابى حنيفة قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فى الصورة لا يجعل اقرارا ولا يعتق العبد عندهما اعلم ان لثبوت العتق عند ابى حنيفة طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علمائنا بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو الاقوى والثانى اطلاق المسبب على السبب فان البنوة من اسباب العتق لمن شرطه فى السببية ان يكون المعنى الحقيقى للمعنى المجازى بعينه تمسك بطريق الاول ومن اكتفى بالجنس تمسك بالثانى بخلاف قول المولى لعبده يا ابنى حيث لا يقع به العتق لانه اى النداء لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يحتج الى الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام ووقوع اى ووقوع العتق بيا حر وبا مولاى مع وجود النداء ههنا ايضا لكونه اى لكون كل واحد من هذين اللفظين صريحا فيه اى فى الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثانى فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح ولذا اى ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه فاذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقى الا بمشقة كاكل النخلة او هجرت بان يتركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقبل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز عادة او شرعا

فان المهجور شرعا كالمهجور عادة صير اليه اى الى المجاز لعدم المزاحم
اما المتعذرة فكان يقول والله لا آكل من هذه النخلة او الكرم او
القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا اتفاقا اما اذا قال لا آكل من هذه
الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا
يصار اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمى فى دار
فلان فان الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول
او بدونه مهجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث
ذكره قاضيخان بل المراد معناه المجازى وهو الدخول حافيا او
متنعلا او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث
لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له فى الشرع بل الجواب مطلقا
اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق او الكل فى الجزء
فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات
كالبحث والدافعة لا الى ابعدها كالاقرار قلنا المدافعة هى عين
الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن
الحقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل
مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الجواب
الا اذا تعارف المجازى غلب التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفى
التفاهم عند مشايخ عراق وفى الجامع الصغير ما يدل على ان الثانى
قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم
آدمى او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث
عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل كما لو تعارفت
الحقيقة فى الجملة خلافا لهما اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة
فالعمل بالمجاز اتفاقا وان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة

بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده
العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة و
عندهما العبرة للمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة
المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل
الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال فى حد التعارض كذا فى شرح الجامع البرهانى واختاره
صاحب التنقيح وهو مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما
سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره
ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى
مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم
فى جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم كان حكم المجاز
لعموم حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان فى التكلم كان جعل الكلام
عاملا فى معناه الحقيقى اولى وقد يتعذر ان معا اى الحقيقة والمجاز
والمراد معناهما اذا كان الحكم ممتنعا فان وضع الكلام لافادة المرام
فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل مجازا او كناية تصحيحا له فاذا
تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة كقوله لامرأته هذه بنتى حتى لا تطلق
مطلقا سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر معروفة النسب او مجهولة اما
تعذر المعنى الحقيقى وهو النسب فى الاول فظاهر واما فى الثانى فلان النسب
لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفى عمن اشتهر منه لانه لما
اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره فى ابطال حق الغير ولا فى حق نفسه فقط بان
يثبت منه من ان ينتفى عمن اشتهر منه لان الشرع يكذبه فى الاشتهار
من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب
الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيبه نفسه واما فى الثالث

فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح
الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب
هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو
المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة
في المعروفة النسب لانه تعذر العمل فيها ظاهرا واما تعذر المعنى المجازي وهو
الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يكون الحرمة التي هي من لوازم البنتية او
التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح فالزوج
لا يملك ابانته اذ ليس تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا
الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم الذي
في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح
اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق في قوله هذا ابني للاكبر او
المعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع
للملك كانت العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا
عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع
للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا منه اقول ينبغي
ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون الحرمة
الحقيقية سببا للمعنى المجازي بحسب كما سبق فليتامل ولا يجتمعان اي
المعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا
فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله
في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال
حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل
اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا

معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل اسدا
ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع
له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر
الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ
موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعي ومن لا فلا وان امتناعه
انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به
والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة
الى ايرادها وردها فلا يراد المس باليد وغيره الخ او ورد للاصل الذي
فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كاللمس
في قوله تعالى او لامستم النساء حيث اريد به الوطء مجازا حتى حل
للجنب التيمم فلا يراد المس باليد واما ان يتحقق ارادة الحقيقة
فيمتنع ارادة المجاز كالخمر في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه
حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة ازالة
في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع
او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل
للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق
عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة
المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما
كان مسائل يتراءى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها
فقال واذا قال حالفا لا اضع قدمي في دار فلان انما وقع في اللفظ
لا اضع قدمي على الدخول حافيا الذي هو معناه الحقيقي والدخول
منتعلا وماشيا وراكبا الذي هو معناه المجازي وانما وقع

لفظ في دار فلان على الملك الذي هو معناه الحقيقي وعلى الاجارة
والعارية اللتين هما معناه المجازي بعموم المجاز اى وانما وقع
بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا لا بطريق
الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وهو اى المعنى المجازي
العام في الصورة الاولى الدخول مطلقا بدلالة العرف فكانه قال
لا ادخل فيحنث كيف دخل وذلك المعنى في الصورة الثانية نسبة
السكنى لان نسبة الملك حقيقة ولا غيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان
الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد
يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له
اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك
او غيره لقيام دليل السكنى التقديري كذا في الحاشية والظهيرية لكن
ذكر شمس الائمة انه لو كان غير ساكن فيها لا يحنث لانقطاع النسبة
بفعل الغير وكذا اذا قال عبدي كذا يوم يقدم فلان انما يعتق العبد
بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثل اى مثل هذا الكلام بمعنى
بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل بمعنى الوقت مطلقا كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي من الزحف حرام ليلا كان
او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير
ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند
تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان
الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي
كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع
ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح
حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره

مطلب بيان فعل ممتد وغير ممتد

لغيره فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من الزمان
لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار وكذا اذا قال لله
على كذا ونوى اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان
لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين
مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة
الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف
واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض
له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس
نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب
الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب
الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ
حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على
النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع
بين الحقيقة والمجاز ولكن لك فاجاب عنه بقوله انما لزم النذر
واليمين لانه اى هذا القول نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك
يمين لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل بموجبه وفحواه لان النذر ايجاب
للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم
ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء
يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي مارية
او العسل على نفسه يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كانت
موجبة بفتح الجيم وان لم ينو كشراء القريب يعتق عليه وان لم ينو
الا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكر

لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع
له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكره في التلويح بيان العلاقة بين اليمين و
النذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت
الصيغة في محل اخرجت اليمين عن ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة
المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت
بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على
القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله
يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا
قصد ولم يقصد واجيب عن الثاني بانه انما يرد لو كان المراد بهذا
الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح
وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب
المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا
نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض
هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى
حتى تراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا
الى المعنى حتى تراعى فيها احكامها فكذلك هنا يراعى احكامهما حتى لو
لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا
انهما مرادان لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل
الكناية وهو لا ينافي ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة و
الممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والكنائي
فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف
وقد قال العلامة النسفي في الكافي فيمن قال لله على المشي الى بيت الله
يجب بحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب

ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر في
الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام
عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون بلا مشي فكان من لوازم الاحرام
وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية ثم شرط صحته اي المجاز قرينة تمنعها
اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة
عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت
داخلة في مفهوم المجاز على راى علماء البيان حسا نحو لا ياكل من
هذه النخلة او عقلا نحو واستفزز من استطعت منهم فان العقل
يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره او عادة كما في يمين الفور فان المراة
اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل
على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج مطلقا او شرعا
كما في التوكيل بالخصومة وقد سبق وهي اي القرينة هذا تقسيم القرينة
بوجه اخر اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون امرا في المتكلم
وصفة له ولا من جنس الكلام كدلالة الحال في يمين الفور فانها ليست
صفة المتكلم ولا من جنس الكلام او امر في المتكلم كقوله تعالى واستفزز اي
حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون
الامر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يامر ابليس باغواء عباده فهو
مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي
تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه وامر في الكلام فاما دلالة الا
زيادة معناه اي معنى ذلك الكلام في بعض الافراد فان بعض
الافراد قد يكون اولى بالارادة من الاخر لاختصاص الاخر بزيادة
ليست في الباقي كما اذا حلف لا ياكل فاكهة لا يقع على العنب
لزيادة خصوصية فيه او نقصانه اي نقصان معنى ذلك الكلام

فيه اي في بعض الافراد فان بعض الافراد قد تكون اولى ايضا
بالارادة من الاخر لاختصاص الاخر بنقصان يخل بالمعنى كما اذا قال
كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص
واما محل الكلام اي مضمونه ومحواه عطف على قوله فاما زيادة
معناه كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء
والنسيان فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة
الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطاء والنسيان يقعان عن امته
عليه السلام معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال
وحكم الخطاء والنسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما في معناه
كالاثر واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب
في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا
وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق
بالاخرة ليس حكما للاعمال واثرا لها على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة
بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه
عليه يكون بمعنى اخر بالضرورة ولا معنى بالاشتراك اللفظي الا ذلك
فاذن لا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له
واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى
ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على
احدهما فحمله الشافعي على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة
دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا بكذا
فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة
الالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة
الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على

على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله
على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل
الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة
الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون الاخر فكان الحمل
عليه اولى وحمله ابو حنيفة على الاول لوجهين الاول ان
الثواب ثابت اتفاقا فان في الاحكام المتبادر الى الفهم من
نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه
ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم
عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا
على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها
قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك
الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي على الثواب
قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد ثواب الاعمال بالنيات بخلاف
ارادتهم جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره
وكذا الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين
المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا
لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم العموم
فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء
وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد
الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم
هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام قيل ومن هذا القبيل
مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اي كل ما اضيف فيه الحرمة الى
العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء

على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من
حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة
الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذات والصحيح
الذى عليه المحققون انه حقيقة لان الحرام نوعان نوع يكون منشاء
حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر وبيع حر او بعضه
ونوع يكون منشاء الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست
لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم مع كون المحل قابل
للاكل فى الجملة بان ياكله مالكه او ياذن لغيره بخلاف الاول فان المحل
قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم
محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل خرج اولا
من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فيحسن
نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا
حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل
الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما فى ذلك من فوات الدلالة على خروج
المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة
فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال
فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشاء لحرمة اكلها فاذا قلنا
خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين ثم الحقيقة
لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال الداعى
اليه اى المجاز اما لفظى وهو اختصاص لفظه بالعذوبة فان لفظ
الحقيقة قد يكون وحشيا ينفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا
ولفظ المجاز وهو الداهية عذب لا تنافر فيه او الوزن عطف على
العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام

الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز والمحسنات البديعية من المقابلة
والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتاتى
بالمجاز دون الحقيقة واما معنوى وهو اختصاص معناه بالتعظيم
كاستعارة لفظ ابى حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة الحجاج
وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة
لبعض المشروبات لترغيب السامع او التنفير كاستعارة السم لبعض
المطعومات لينتفر السامع او زيادة البيان فان قولك رايت اسدا
ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا لان ذكر
الملزوم بينة على وجود اللازم وفى المجاز اطلاق اسم الملزوم على
اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون
دعوى بلا بينة او تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موج
الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق
الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد
هو الخاصية والمزية التى تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته
بتراكيب مختلفة الدلالة عليه فى مراتب الوضوح والخفاء فى
انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى
الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات
العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح
واذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة
فى الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك تذنيب
قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف
عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة
وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها واكثرها يسمى

وربما

الجمع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال او جعلا فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة من حروف المعانى الحروف العاطفة سميت بها لانه وضعها لمعان تتميز بها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والا فهى حروف المبانى فالواو لمطلق الجمع اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او فى حكم نحو قام زيد وعمرو او فى ذات نحو قام وقعد زيد بلا دلالة على مقارنة اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين ولا دلالة على ترتيب اى تاخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى ونسب الى ابى حنيفة واستدل على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثانى بقوله والاستقراء اى استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك متعذرا وعن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدل الا بوقوع الثلث عندهما فى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال فوقوع الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس لدلالته على المقارنة بل لان زمانه اى زمان وقوع الطلاق هو زمان وجود الشرط ولا تفرق فى ذلك الزمان وانما التفرق فى ازمنة التعليق لا فى ازمنة التطليق حتى

حتى يتعدد الطلاق بتفرق ازمنة التطليق فان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا كرر الشرط بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا ههنا او قدم اجزيته بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار حيث تعلق به الاجزية دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابى حنيفة استدل الا بوقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال ووقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل لان الوقوع اى وقوع الاجزية انما هو على التعاقب دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدها فاذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفى المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع بخلاف صورة التكرار التى اوردها مقيسا عليه فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخرى فى هذه الصورة واما فى محل النزاع فيتعلق الثانى بالشرط بواسطة الاول والثالث بواسطة الثانى كما عرفت فافترقا وبخلاف صورة التقديم ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب

في التعلق حتى يلزم تعاقب في الوقوع وهي اي الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبرا لمبتدا او جزاء لشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك فتفيد الواو حينئذ الجمع بينهما في ذلك التعلق فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا تكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع بواحد وان دخلتهما او لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فتفيد الواو حينئذ الجمع بين نسبتي الشيئين في الحصول اي حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتهما واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او العكس فمن القرائن ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا فقس وتستعار الواو للحال لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمحض الحال عند الاحتياج كادِّ اليّ الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتتعلق الحرية

بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت اليّ الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل يقع الحرية في الحال قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد اليّ الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو ولان التعليق انما يصح فيما يصح فيه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام ادّ اليّ الفا تصر حرا فيكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة الفاء للتعقيب اي لافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء ففي قوله ان دخلت هذه الدار فهذه لا يحنث بترك دخول احديهما ولا بتقديم دخول الثانية على دخول الاولى ولا بتاخيرها اي الثانية عن الاولى بمهلة لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة وتدخل حكم العلة يعني ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب لقوله فهو حر في جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا قبول للبيع واعتاق للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب والترتب

على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء
بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما
يوجب التعقيب فيحتمل ان يرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الايجاب وتعقب البيع بان جعل انشاء الحرية في الحال
فلا يثبت القبول بالشك ويستعمل هذا في التفريع والتسبيب وقد يدخل
الفاء العلل اذا دامت تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت
في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد
ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار
باق ويستحق الفاء التعقيب لانها بمعنى لا تنقطع وقوله ادّ الي الفا فانت
حر يعتق حالا لان معناه ادّ الي الفا لانك حر وانما لم يحمل على
تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الي الفا
فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان
قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا
عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت ممتدة يحصل
الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان خالف
الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى
فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم
يعهد مع الماضي نحو اتيتني اكرمتك فيقدم تقديم الشرط مع الاجنبية
وهي بعد مع الماضي اولى وتستعار الفاء للواو في قوله لفلان على درهم
فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته
بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم
العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو
لتشاركهما في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب الواجب

لا الواجب ويبقى الفاء على حقيقتها وثم للتراخي وهو ان يكون
بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة رحمه الله
في التكلم ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا
بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي
موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت في اللفظ فيجب اظهار
اثر التراخي فيه ايضا وعندهما في الحكم لا التكلم لانه متصل في
التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال
فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ بل التراخي للفظ فلنا ليس
المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي حكم الحاصل عند تراخي اللفظ
وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره
حتى تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جعله الاتصال الصوري
المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني
بما تعلق به الاولى فاذا قال الزوج لغير الموطوءة انت طالق ثم
طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول لعدم تعلقه بالشرط
الاني لانه كالمنفصل عنه صورة ولغى الباقي لعدم المحل لان المراة
غير موطوءة ولو قدم الشرط تعلق الاول وفائدته انه ان ملكها
ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ونزل الثاني في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت
طالق ولغى الثالث لعدم المحل فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا
لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون
خبرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة
العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في
الثاني ما تم به الاول وفي حق الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والثاني

في الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكأنه سكت عليهما ثم قال انت طالق
ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة لا تبين بالاولى فيقع طلقتان
ويتعلق الثالث لتعلقه بالشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لاتصاله
به وتنزل الباقي اي الثاني والثالث لوجود المحل او فالا الجمل المذكورة
يتعلقن جميعا بالشرط وينزلن بالترتيب عند وجود الشرط في
الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلوجود العطف يتعلق
الكل بالشرط ولوجود التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود
الشرط موطوءة يقع الثلث والا فتقع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل
ويستعار ثم للواو بجامع كونهما للعطف كقوله عم من حلف على
يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو
خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذي هو خير ثم
ليكفر عن يمينه فان ثم في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد
الحنث اجماعا وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها الرواية
الاولى لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت لكان ثمه بمعنى الواو
مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لبطل حقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث
ليس بواجب بالاجماع فيعني المجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو
المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له **وبل** للاضراب عما قبله
اي جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم
اليه لا صار نصا في نفيه نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون
فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله واثبات ما بعده على سبيل التدارك
ان الكلام الاول باطل وغلط ان التكلم به ما كان ينبغي ان يقع وقيل
هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا من الغلط
فلا يقع في كلام الله الا حكاية او بناء ولان الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر

الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء لان التدا
رك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه
لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى
بلفظ يقارنه في الوجود فكما تلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين
هو موجود ففي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة
ثلثا لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخيران لبقاء
المحل بخلاف قوله علي درهم بل درهمان فانه يلزمه درهمان استحسانا
لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقر به اولا
لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني فلو صح التدارك بنفي
اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال له علي درهم
ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سني ستون
بل سبعون **ولكن** للاستدراك اي التدارك وهو دفع التوهم
الناشئ عن الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم
المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا للمخالطة بينهما بعد النفي ان دخلت
المفرد فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما
قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما
قبلها منفيا ليحصل المغايرة ويجب اختلاف طرفيها نفيا واثباتا
لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو
حاضر ان دخلت الجملة لاحتمال كل من الجملتين النفي والاثبات
فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك يصح على الاطلاق بل
بشرط اتساق الكلام اي انتظامه بان يصلح ما بعدها تداركا لما
قبلها وذلك بطريقين الاول انه يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط
معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل

النفي لا يمكن الجمع بينهما كلك اي كقوله لك علي الف قرض فقال المقر له
لا لكن غصب فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطاء
في السبب الواجب نفي القرض واثبات الغصب فلولاه اي لولا الاتساق
بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها
تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا لا تعلق له لما قبله كقول
المولى لامة تزوجت بغير اذنه اي المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه
بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او
مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين
ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية
الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز
النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل
واثباته بعينه وحينئذ اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام
المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع
بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث
لو لم يفد الاحتراز عن مقيد اخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون
النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية
حتى صرح الشيخ عبد القاهر في موضع من دلائل الاعجاز برجوع
النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي
الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي
اصله على الاطلاق ولا يدعي احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما
يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد اخر واما ثالثا فلانه
اذا افاد الاحتراز عن مقيد اخر لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما
نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاحتراز

ان يقال ابتداء اعلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين
يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد
واثبات مقيد اخر واو لاحد ما فوقه اي فوق الاحد بمعنى الواحد
وهو شيئان فصاعدا اختير هذه العبارة للاختصار فيوجب
الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا
يناسب الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار
فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا بشك المتكلم فيه بان
يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع
لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا
او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو
عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب
بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا انه
الذي يذهب اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام
على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك
ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في
تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك
لانه لاثبات الحكم ابتداء ولهذا توجب او التخيير في الانشاء
وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير
كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر
اي يكفر باحد هذه الامور ويجيء الفرق بينه وبين الاباحة
ففي قوله هذا حر او هذا لجمع اي لجمع هذا القول وبين قوله للعبيد
يوجب قد مت عليها جهتيهما اي جهتي الاخبار والانشاء
فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق

الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل
الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تخصيصا لمدلوله
اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة
ولغة فلجهة الاخبارية لا يعتق العبد في الاشارة اليه والى الحر لرجحان
احتمال الخبرية ههنا ولجهة الانشائية يوجب ولاية تعيين يعبر
عنها بالتخيير فانه خصوص الانشاء كما سبق بجمع ذلك التعيين ايضا
وهو ان يقول اردت هذا الجهتين المذكورتين فشرط لجهة انشائيته
صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا
يصدق ولجهة اخباريته صح الجبر عليه اي على ذلك البيان فانه اجبر
في الانشائيات بخلاف الاخباريات كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان
وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه ولذا اي ولكون
او لاحد الشيئين فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم
على السوية اذ من ههنا نشأ الشك في الخبر والتخيير في الانشاء
ابطلا اي ابو يوسف ومحمد قول المولى هذا حر او هذا لعبده ودابته
وجعلاه لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف
بالحرية بهذا هو العلة الصحيحة لا ما قال التنقيح وغيره ان وضعه
لاحدهما الذي هو اعم من ان كل منهما وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه
ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على
المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات وان صحح
ابو حنيفة هذا القول بان جعله مجازا عن المعين لان خلفية المجاز
عنده في اللفظ كما سبق وهي تحتمل التعيين حتى لزمه في العبد نع
ويتعين بموت احدهما وبيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
فيلغو ذكر ضميمة كالوصية لحي وميت وفي قوله لعبيده الثلاثة هذا

حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو وللثالثة بالواو يعتق
الثالث في الحال ويخير في الاولين لان سوق الكلام لايجاب
العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام
كاحدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام
لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال
ويكون له الخيار بين الاولى والاخرين لان الثالث عطف
على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او
هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين
جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين الاول
ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر
وهذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره
في المعطوف اولى الثاني ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد
فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول
فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال
احدهما حر وهذا واعترض على الوجه الاول بجواز تقدير مفرد لكل من
الاخيرين كانه يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر وعلى الوجه الثاني
بان التشريك لا ينافي التخيير في لا اكلم هذا او هذا وهذا بل يوجبه ههنا
اذ يجب جمع الاخيرين في الاختيار ولا يكفي احدهما واجيب عن
الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا في احد شقي التخيير
فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع في
الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم
المستقل بلا تشريك وعن الثاني بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه
على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف

على الاول ومفيد له قطعا وتفيد او العموم اذا استعملت في سياق النفي
وما بمعناه كالنهي لفظا عموما جاءني زيد او عمرو اي لا هذا ولا ذاك ونحو
قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فيحنث بان يطيعهما
اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط او بمعنى بان تقع في اليمين المثبت نحو
ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في الاستفهام الانكاري
نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر في افادتها العموم
ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور
الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه لا تطع
احدا منهم وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو
فان معناه ما جاءني احد منهما بخلاف الواو فانها في النفي العموم حتى اذا
قال لا افعل هذا وهذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث
بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض
الا بقرينة حالية او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على
انها لايقاع احد النفيين فح تفيد عدم الشمول قال صاحب
التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات
ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في
ايمانها خيرا انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان
قبل الاشراط السابقة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمل على عموم
النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يحصل له الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه
لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان
كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان او في الآية في سياق النفي حتى
يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافا
دت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن امنت اولم

تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على
امنت فهو من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على امنت
عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن امنت
متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده
ان كسبت عطف على امنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن
المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح
الكشاف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو
ثم تسلط عليه النفي مثل لم تكن امنت او عملت لا اذا عطف باو
نفي امر على امر كما تقول لم تكن امنت اولم تكن كسبت وههنا قد تعذر
الاول للزوم التكرار فتعين الثاني لتخصيص العموم انما هو في نفي العطف
باو لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على امنت بالنظر الى
الظاهر ولكن في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن
امنت اولم تكن كسبت هذا كلامه واذا تاملت فيه حق التامل
عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد يتجلى في كلام الفاضل
الجلبي ان الاولى ان صاحب الكشاف بعدما قال قوله او كسبت عطف
على امنت لا وجه لان يقال في توجيهه قوله او كسبت عطف
على امنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن
المحذوف فانه تشويه لكلامه لا توجيه لمرامه واما الثاني فلان
عطف كسبت على امنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف
حتى تكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق لما عرفت
ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوفا على امنت فتامل
وحكم او كعكس حكم الواو فانها للنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع

يجوز ان يكون بنفي واحد الآن تدل قرينة حالية او مقالية على
انها لشمول النفي نحو لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا
الزائدة المذكورة للنفي مثل ما جاء زيد ولا عمرو فالحاصل ان او
اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة يحمل على شمول النفي
والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس وقد يكون او للاباحة كما يكون
للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة
في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة نحو جالس
الفقهاء او المحدثين وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله
بع عبدي هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى الصيغة الامر
وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت انها لاحد الامرين فجواز
الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن فان قيل قد يمتنع الجمع في
التخيير كما في خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع من حيث
الامتثال بالامر فمقتضى الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما
وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية
حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه
الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان
بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز
بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع و
يجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به فان كان الاصل فيه
الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع
بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة وقد يكون او لا
للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان اذا وقع بعدها
مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد

ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد
او والمانع من العطف اما لفظي او معنوي والاول كقوله تعالى ليس لك
من الامر شيء او يتوب عليهم على احد الاقاويل اي ليس لك من الامر
في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف
الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الا
متداد فيحمل على الغاية والثاني نحو لالزمنك او تعطيني حقي فان
المقصود وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف
فقطعت حقيقته وانتصب اما محتمله وهو الغاية او الاستثناء لان
تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمالي كل منهما وارتفاعه بوجود
صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات
فوجب اضمار ان لانها حروف الجر او ليكون المستثنى مصدرا فنزل
منزلة الوقت المخرج من الاوقات الشمولة لصدره ومنه قول امرئ
القيس بكى صاحبي لما راى الدرب دونه وايقن انا لاحقان بقيصرا
فقلت له لا تبك عينك انما نحاول ملكا او نموت فنعذرا وقد
يكون او بمعنى بل كقوله تعالى فهو كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد
قسوة قيل وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا الاية فان مالكا لما
كان او في الانشاء للتخيير اثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع
الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى
ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية
وينتقص بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ
الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية
فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة

المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل
والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل
والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس ثم على ان ورد فى الحديث بيانه
على هذا المنار واجاب بعضهم بان فى المتن تكرار اى الائمة بعدما ذكر
الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا
ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا
المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر من ذلك
ان خلط الكلامين وجعلها جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي
لعلم ان كلمة حتى لم نذكرها ههنا كما ذكرت فى سائر الكتب لان الاصل
فيها هى الجارة لا العاطفة كما يجى فالاحسن ان يذكر فى الحروف الجارة
ومنها اى من الحروف حروف الجر وجه التسمية مشهورة فالباء
للالصاق وهو تعليق الشئ بالشئ وايصاله اليه مثل مررت بزيد
اى الصقت مرورى بمكان يلابسه زيد فلا تخرج اى اذا كان الباء
للالصاق فقول المولى لعبده لا تخرج الا باذنى يوجب لكل خروج
اذنا لانه استثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذنى و
النكرة فى سياق النفى تعم فاذا اخرج منها بعض بقى ما عداه على العدم
لا قوله لا تخرج الا ان آذن لك فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن
حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فيحمل
على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان
لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه و
ايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا
تخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
فاذا وجد مرة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع حينئذ الكلام

الكلام تقول اتيتك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون
تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن
اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة
اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث
بالشك واعترض بان هناك وجها ثانيا يقتضى وجوب الاذن
لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا بان آذن فيصير
بمنزلة الا باذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير
عند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض
ورد بان قولنا الا خروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الا
خروجا ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال والجواب ان
اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات
وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا حتى اذا قدر هكذا لا تخرج
الا خروجا ملصقا بان اذن لك لا يبقى اختلال اصلا فالصواب
فى الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها
حتى لو كان فى جانب آية وفى اخرى آيتان او فى جانب حديث
وفى اخر حديثان لا يترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد
ولا يقال تعارضت الايتان فبقيت الاية الاخرى سالمة عن
المعارض وكذا الحال فى الحديث وللاستعانة اى طلب المعونة
بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق
بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فتدخل اى اذا كانت الباء
للاستعانة تدخل الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالا
ثمان فى البيوع فان المقصود الاصلى من المبايعة هو الانتفاع
بالمملوك وذلك فى البيوع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب

من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد
بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود الثمن
فاذا كان الاصل ان يدخل الباء في الاثمان فبعت فقول البايع بعت
هذا العبد بكر من الحنطة مثلا بيع والعبد مبيع والكر ثمن يثبت
في الذمة حالا وقوله بعت كرا من الحنطة بهذا العبد سلم والعبد
راس المال والكر مسلم فيه فيراعي شرائط من التاجيل وبيان القدر
والجنس والصفة وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف
عليه السلم ويجب تقديمه عليه ويراعي لوازمه المتاخرة عنه كعدم جواز
الاستبدال في الكر قبل القبض واذا دخلت الباء المحل هذا تفريع
ثان على دخولها الوسائل لم يجب استيعابه اي استيعاب المحل بالفعل
كالالة اي كما لم يجب استيعاب الالة بالفعل يعني لما كان الاصل في
الباء ان تدخل على الوسائل والآلات نحو مسحت الحائط بيدي ولم يشترط
الاستيعاب في الالة لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل
الى المقصود بل لم يشترط استيعاب المحل لكونه المقصود شبه المحل الذي
من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء بالالة التي من شانها عدم الاستيعاب
فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس كما ذهب اليه مالك لان الباء
دخلت المحل في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ولما ورد على قوله واذا
دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء في التيمم قد دخلت المحل
وقد وجب استيعابه اجاب بقوله واما وجوبه اي وجوب
الاستيعاب في التيمم ان صح انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت
الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية ولان مسح الاكثر يكفي
في رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس فبالحديث المشهور
وهو قوله عليه السلام لعمار رضه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة

وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا استيعاب لزم ان يراد به
البعض ولانه اي التيمم خلف عن المستوعب وهو الوضوء
فلما وجب استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان
الخلف لا يخالف الاصل ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم
مقام الوظائف الاربع وانما نصفت للتخفيف ولا شك ان كل
تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه من الوصف في التيمم كصلوة
المسافرة وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك وعلى للا
ستعلاء صورة نحو ركب على الفرس او معنى نحو امر علينا ولان
الواجب يستعمل على من عليه كما يقال ركبه دين يستعمل على للوجوب
بالوضع الشرعي فعلي الف اي اذا كانت على للوجوب شرعا فقول
المقر لفلان علي الف دين لا وديعة الا اذا وصل به بقوله علي الف
قوله وديعة فيحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمجمل على الوجوب
بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة تم لان الجزاء لازم للشرط لزوم
الواجب لمن عليه يستعمل في الشرط اي في معنى يفهم منه كون ما بعدها
شرطا لما قبلها نحو قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا
اي بشرط عدم الاشراك فان قيل لا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال
بايعناه على كذا فكيف يكون للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي
شرطية مدخوله للمبايعة لتوقفها عليه تم لما بين العوض والمعوض
من اللزوم والوجوب يستعمل في العوض ايضا كالباء الا ان الشرط
لتوقفه على الشرط بنفسه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه
معارض للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتاخر فلم يكن
في اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند
ابي حنيفة على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط كما في المعاوضات

المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها
لا يحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فيحمل على العوض
بالاتفاق تصحيحا للمرف بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر
معنى الشرط كما فى الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل فكذا عندهما اى يحمل
على العوض فى ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة
ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى الباء فيحمل
عليها بدلالة الحال والشرط عنده عملا بالحقيقة ففى قول المرأة لزوجها
طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما لان
اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ولا شىء عنده لان اجزاء الشرط
لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع
المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض فى مقابلة جزء من
العوض ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالمتضائفين وثبوت المشروط
مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم
اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط
فلا يتحقق المعاقبة ومن لابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا وفى قولهم
الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى
النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء وتستعمل للتبعيض وعليه المحققون وذهب
بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها التبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق
ائمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية ولو قيل انها فى العرف الغالب
الفقهى للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد والبيان نحو لفلان
على عشرة من فضة وبمعنى الباء كما فى قوله تعالى يحفظونه من امر الله اى
بامره وتستعمل صلة اى زائدة نحو ما جاءنى من احد بخلاف ما جاءنى من رجل
لان اللفظ به يكون نصا فى الاستغراق وحتى للغاية اى للدلالة على ان مابعد

مابعدها غاية لما قبلها سواء كان جزء منه اولا والاول نحو اكلت
السمكة حتى راسها والثانى نحو حتى مطلع الفجر لكنها عند الاطلاق
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع
مابعدها لما قبلها فى الاعراب بلا سقوط معنى الغاية لان الاصل
هى الجارة والعاطفة فرع عليها فيجب اى فاذا لم يسقط معنى الغاية
يجب كون المعطوف جزء من المعطوف عليه افضل الاجزاء
او اخس الاجزاء فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند ويجب ايضا
انقضاء الحكم شيئا فشيئا اى انقضاء سند رجاءان ينقضى من الجزء
الاول الى الثانى ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهى الى المطلوب
الذى هو الافضل والاخس لكن لا يجب فى الواقع بل بالاعتبار اى
بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم فى الواقع بالمعطوف
اولا كما فى قولك مات كل اب لى حتى ادم او فى الوسط كما فى قولك
مات الناس حتى الانبياء وقد يكون ابتدائية معها اى مع رعاية
معنى الغاية فتدخل على المبتدأ مذكور الخبر نحو خرجت النساء حتى
هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما فى قول امرء
القيس مطوت بهم حتى تكل غزيهم وحتى الجياد ما يقدن با
رسان او مقدرة اى مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة
حتى راسها بالرفع اى ماكول هذا اذا دخلت الاسماء واما اذا دخلت
الافعال صورة وان كانت فى الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه
الافعال منصوبة باضمار ان فللغاية فانها الاصل فتحمل عليه اولى
لكن ان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه كونه منتهيا
للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية
يصلح منتهى له والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء

فبمعنى كي ان صلح الصدر للسببية للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء
الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها
لها نحو اسلمت ادخل الجنة فانه بمعنى كي لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام
احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة
لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور
الانقطاع والانتهاء والا اي وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا
للفعل الواقع بعد حتى فللعطف المحض من غير دلالة على غاية او
مجازات ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل
اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية و
التعقيب ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن
ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف
بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا
لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فلو
اتى وتغدى عقب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى
الفور في الاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه
حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه
التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق
الكلام وفي وقت الذي ذكره ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى
وانما لم يجعل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه
الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ
بالمجاز الانسب واذا وقعت حتى في اليمين فشرط البر في صورة
كونها للافادة الغاية وجودها اي الغاية اذ الانتهاء بدونها وشرط
البر في صورة السببية وجود ما يصلح سببا وان ترتب عليه المسبب او لا وشرط البر

البر في صورة العطف وجود الفعلين المعطوف والمعطوف عليه
ليتحقق التشريك ولتوضيحها بفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك
حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح
عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي كذا
ان لم آتك حتى تغديني فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو
التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع اليه الاتيان لان المراد
بصلوحه ان يكون العمل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية
صالحا لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر
ان التغدية مع الاتيان لا يكون كذلك فاذا اتى بر وان لم يتغد لان الاتيان
هو السبب للاحسان ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى اتغدى عندك
كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية
للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء الاتيان نفسه
واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتك
فتغدى عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ
فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه
انه اذا لم يتغد عقب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا
بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى ان
بعد ذلك غير متراخ من الاتيان بان اتاه وقتا آخر فتغدى عقب
الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل المتراخي على التراخي
عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه ورد بانه كلام لا ينبت
له فقيل يحمل التنبيه على عدم وجوب الوصل الحقيقي وجواز التاخير
بعذر لا يعد تراخيا عرفا واما في الفاء فانه لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه

والى لانتهاء الغاية وقد مر معناه فيحتمل الى عليه اي على انتهاء
الغاية ان احتمله الصدر اي احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية
كاجلت مالي عليك الى شهر فان التاجيل يحتمل الانتهاء الى شهر
والا اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها تعلق الى بمحذوف دل
الكلام عليه ان امكن تعلقه بذلك المحذوف كبعت الى شهر فان
صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن
تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار تقديره بعت مؤجلا
الثمن الى شهر والا اي وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف تحمل الى على تاخير
اي تاخير صدر الكلام ان احتمله اي الصدر التاخير كانت طالق الى
شهر ولا ينوي التنجيز والتاخير فان نوى احدهما فذلك والا يقع
بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر رحمه الله
يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة بوجود فلا بد من
الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لم يقبله ثم ان
تناولها اي صدر الكلام الغاية تدخل اي الغاية في المغيا سواء
قامت الغاية بنفسها اي كانت الغاية بحسب الوجود قبل التكلم
كرأس السمكة فانه غاية وطرف في نفس الامر اولا اي لا تقوم بنفسها بل كانت
غاية بحسب التكلم دون الوجود كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق
فان اليد تتناولها اذ لكما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها في التكلم فتفيد الى اذا كان
ما قبلها متناولا للغاية اسقاط ما وراءها اي ما وراء الغاية ان كان
وراءه شيء كالمرفق يحتاج الرأس اذ ليس وراءه شيء لان الغاية قبل التكلم
تدخل في المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في خروجها عنه
ولا شك ان الخروج الذي هو ضد القطع لا يثبت بالشك والا اي

اي وان لم يتناولها الصدر فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء
قامت الغاية بنفسها كحائط البستان فان البستان لا يتناول
الحائط وهو غاية البستان بحسب الوجود قبل التكلم اولا كالليل
في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه
ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل
غاية له في التكلم فتفيد الى اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية مد
الحكم الى الغاية لا دخولها في المغيا لان الغاية قبل التكلم لم تدخل
في المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في دخولها
فيه ولا شك ان الدخول الذي هو ضد الخروج القطعي لا يثبت بالشك
فان قيل الفائدة الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس
فانه يتناول باب القياس ولم يدخل في المغيا وكذا الفائدة الثانية
بقوله تعالى الى المسجد الاقصى الذي الآية فان مطلوب الاسراء الابتداء
وقد دخل في المغيا قلنا عن الاول ان ما ذكرتموه معدول به عن الا
ولى بقرينة التحقيق في ذكر الغاية او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الا
فتخار يقتضي عده من المغيا لو قرأ وعن الثاني ان دخوله
في المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض والقاضي
الامام ابي زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او
استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع
القيد جملة واحدة فلا ايجاب ولا الاسقاط لانهما ضدان
فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجيب
بان ما ذكر حقيق لما وضع لمجموع القيد والمقيد وضعا
نوعيا باعتبار معاني مفردية لا انه اعتبار كل منهما منفردا وفي
للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزماني

للمعانى والمكان لها وللذوات حقيقيين نحو صمت فى يوم
الاثنين وزيد او جلوس فى الدار ومجازيين نحو طلب الحال فى
دولة فلان اذا لم يتقدر مضاف ونظرت فى الكتاب او زيد فى نعمة
وحقيقة كانت الظرفية كالقدر المختص بالمظروف فى الامثلة
المذكورة او اعتبارية كالقدر الاشمل نحو زيد فى البلد والصلوة
فى يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر وسويا اى الامامان بين اثباتها
وحذفها اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختص من الشئ فى حكم
ذلك الشئ فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجود فى لم يشترط بدونه
ايضا فى ظروف الزمان قيد به لان الخلاف انما هو فيها وفرق الامام
ابو حنيفة رحمه الله بين اثباتها وحذفها بصحة نية الآخر من الوقت
فى صورة الاثبات اى اثبات فى فنحو صمت هذه السنة يقتضى
استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لاتصاله
بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه
الا بدليل بخلاف صمت فى السنة فانه يصدق بصوم يوم بل
ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى فى انت طالق غدا
آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفى انت طالق فى الغد يصدق
قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه
مع عدم المزاحم فان قيل ما نقل عنهما يخالف ما روى ابراهيم عن
محمد انه اذا قال الرجل بيدك رمضان او فى رمضان فهما سواء
فى الاستيعاب وكذا غدا وفى غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء
الاستيعاب لا ينافى الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان تمليكا
فى نفسه يستوجب التروى والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة
مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح بعض اجزائها على بعض

بعض النظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة فى
او لا بخلاف الطلاق فانه يكفى له كالا يخفى وتقييد فى اذا دخلت
فى المكان التنجيز يعنى ان اضافة الطلاق مثلا الى المكان لا تفيد بل
يقع فى الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود فالتعليق
تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق فى الدار تطلق حالا الا ان تنوى
فعل كالدخول حتى يكون معناه انت طالق فى دخول الدار يعنى وقت
دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع فيصير الفعل
الذى بمعنى الوقت شرطا حقيقيا لان كلا منهما يتوقف ويتعلق
الطلاق مثلا به وقيل لا يصير شرطا حقيقيا بل يصير كالشرط وهو اى كونه
كالشرط هو الاصح اذ المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط للمغايرة له
كالمتبوع اذ لا معاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الا
حتواء على المظروف بجوانبه ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا مقارنة
وهو ينافى الشرطية واذا لا تعلق اجنبية قيل لها انت طالق فى نكاحك
فتزوجت كما لو قال مع نكاحك ولو كان يستعار للشرط طلقت
كما تطلق فى ان تزوجتك ولذا اى ولكون الفعل الذى بمعنى الوقت
بمنزلة الشرط فى عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت طالق فى مشية
الله تعالى لان التعليق بها متعارف وهى مما يصح وصفه تعالى بوجوده
وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما فى العباد وتطلق بنحو اى بقوله
انت طالق فى علم الله اما لان المشهور استعماله فى المعلوم فانت
طالق فى معلوم الله تنجيز لان معلومه واقع او لان اتصافه
تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتى وفى القدرة روايتان
يعنى اذا قال انت طالق فى قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع
كما فى العلم ذكرها فى الكافى والثانية انه لا يقع كما فى المشية الله قال

صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشيئة الله
تعالى او في ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه
او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق
في الحال فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية
بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث
الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان
الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون
تعليقا والمشيئة والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى
به وبضده فانه يصح ان يقال ان شاء الله تعالى ولم يشأ كذا فكان
اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال
للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لانه
علم محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع
الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى
الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم
القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين
والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر فبالمعنى
الثاني يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق
بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر
الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تعليقا فلا يقع وهو وجه الرواية
الثانية ومن اسماء الظروف مع للمقارنة سواء وصف به ما قبله
او ما بعده فيقع طلقتان ثنتان في انت طالق واحدة مع
واحدة او معها واحدة مطلقا اي سواء دخل بها او لا وقبل
للتقديم فيقع طلقة واحدة في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة انما

اذا قيل هذا الكلام لغيرها اي لغير الموطوءة وذلك لان القبلية
قائمة بالوحدة السابقة لانه فاعل الظرف صريحا فاذا بانت بها فلم يبق محل
للاخرى ويقع ثنتان بقبلها اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة
لان القبلية هنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي
المتصفة بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة ولكن ليس في
وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد
الى الماضي الوقوع في الحال ثبتت تصحيحا للكلام كما اذا قال انت طالق
امس حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة وبعد بالعكس فلو قال
لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكر
في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة لا يقع
الا واحدة لما ذكر في قبل واحدة وعند للحضرة الحقيقية فيدل على الحفظ
لا للزوم في الذمة فنحو لفلان عندي الف وديعة لا دين الا اذا وصل به المغير
دينا فيحمل عليه لانه يحتمله في الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله
الاسلام اي في حكمه ومن كلمات الشرط عمتها الا ان بعضها اسماء ان
وهو اصل فيه اي في الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها
اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى و
تدخل امر معدوم على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون
وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا
على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة اذ المنع او الحمل المقصود ان من
اليمين لا يتحقق في شيء منهما فالشرط في قول الزوج لها ان لم اطلقك
فانت طالق لا يوجد الا عند الموت اي موت الزوج او الزوجة
لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن
الايقاع حقيقة ففي موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار ولغيرها

لا وفي موت الزوجة لا ميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي بخلاف الشرط فيه بالشرط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التعليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت ومعه لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك **ولو** للمضي لفقد لانه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول فيه لو دخلت الدار لعتقت ولم يجعل فيما مضى ينبغي ان لا يعتق ولكن الفقهاء استعاروه لان كما في قوله تعالى ولو اعجبكم ولو كره الكافرون كما في قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخل هو المروي في نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف ولا نص عنهما و قد تدخل اللام في جوابه نحو لقد دنا وقد لا تدخل نحو جعلناه اجاجا لا الفاء اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالواو **ولولا** في المنع كالاستثناء يعني ان لولا لما دل على امتناع الشيء لوجود غيره جعل انما نعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء وحتى قال محمد لا تطلق المرأة في قول الزوج لها انت طالق لولا دخولك الدار اذ معناه عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخي في مختصره **واذا** عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل في القطع كقوله • واذا تكون كريهة ادعى لها • واذا يحاس الحيس يدعى جندب • وموضوع ايضا عندهم للشرط فقط من غير ملاحظة

ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله • واستغن ما اغناك ربك بالغنى • واذا تصبك خصاصة فتجمل • وهو مختاره اي ابي حنيفة رحه قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابي حنيفة رحه الا بثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت وجه الاحتجاج ان اذا هنا قد جزمت المضارع ودخلت الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخاصتها فتكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وسائر علماء الاصول وما ذكرنا هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزلة منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لا شك في اصابة المكاره ويتوطن النفوس عليها وبحاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان واذا عند البصريين موضوع للظرف يضاف الى الجملة فعلية في معنى الاستقبال ولكنها قد تستعمل للمجرد اي مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل ويستعمل ايضا للشرط بالسقوط اي سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء للشرط الا انهم لم يجعلوه ككلمة الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيك اذا احمر

البسر بمنزلة اتيك الوقت الذي تحمر البسر فيه فيعين وتخصص
بجدا مثل متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان
تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة
الكلام تعليق حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا
المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اصلا وهو اي كونه للظرف فقط قولهما اي الامامين
فمتى اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي
حنيفة رحمه ما لم يمت احدهما اي احد الزوجين لانه اذا كما عرفت
مشتركة بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى
يموت احدهما كما في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى
فلا يقع بالشك ويقع عندهما كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه
اضاف الطلاق الى وقت خال عن التعليق واذا سكت يوجد
ذلك الوقت فتطلق ونحوه اذا ما الا في تمحضه للمجازات فان دخول
ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة ويسمى ما هذه مسلطة لجعلها
الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فما
هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجملة غير عامل
فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة كان وقيل انها صلة
ومتى للوقت اللازم المبهم فرع على كونه للوقت بقوله فتطلق
المراة بادنى سكوت من الزوج في قوله انت طالق متى لم اطلقك
فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق ومع عقب وقت خال
عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله فلم يسقط حتى
المجازاة اي اذا لزم معنى الوقت لم يسقط معنى الوقت عنه حتى قصد

قصد الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله ولا يدخل الا على خطر
اي متردد بين الوجود والعدم وبجزم الفعل فان كلا منهما اثر
الابهام نحو قوله متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير
موقد وانت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو ايضا اثر
الابهام ومثله متيما فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام
لم يصلح للاستفهام خاتمة سمى المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به
تلك المباحث غير داخل في نوع مطبوع ولكنه مما لا بد من بيان حاله
في حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به كيف
للسوال عن الحال يعني باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على
اي حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك وتستعمل للتفويض الوصف
بعد وقوع الاصل فان استقام السوال عن الحال بان يصح تعلق
الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجوابه انه محذوف والا اي
وان لم يستقم السوال لغا ذكر كيف فيعتق العبد عند ابي حنيفة
في قول المولى له انت حر كيف شئت بلا تفويض الى مشيته اما لانه
تفويض لحال العتق بعد وقوع الاصل ولا مساغ لذلك فيلغو و
اما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى
الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا
ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا
بما يأتي من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل
بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا
فانها امور لا مجال للعقل بدركه كما لا يخفى على من له ادنى فطانة وكذا
تطلق غير الموطوءة في قول الزوج لها انت طالق كيف شئت بلا
تفويض الكيفية كالبينونة والغلظة والتعدد الى مشيتها في المجلس

اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة
لانتفاء المحل وتطلق الموطوءة وتفوض الكيفية الى مشيتها في المجلس
ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقتا اي نيتاهما فذاك والا
اي وان لم يتفق النيتان وجعله لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم
ينو الزوج اعتبر مشيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع ما نويا
وان اختلفتا فلا بد من اعتبار التنافي اما نيتها فللتفويض
اليها واما نيته فلان الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا
فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وقالا فيما لا يتأتى الاشارة اليه
بان لم يكن عينا يرجع كيف الى الاصل ويفيد تفويضا الى المشية
فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال عن
الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج
اليه الى الغاية واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه
فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع شيء في مسئلتي الطلاق والعتاق
ما لم يشأ كل من المرأة والعبد في المجلس فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة
واذا شاء العبد عتقا على كل حال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير
فذلك باطل وهو حر عنده كما مر وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت
ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيته في كتاب كذا في الكشف
ولما رأى لابي حنيفة ان الاتصاف الذي معناه الوضع لا يتصور
الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك بعدنا
فقلت فهل صبر فتسأل عن كيف واذا كان الاتصاف يستدعي
وجود الموصوف فيقع اصل الطلاق قبل المشية فعلية الاتصاف
لكن ثبت الذي اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان قيل
كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد يدخل على معدوم

معدوم فيصير تفويض الاصل واوصافه بالمشية كما في قولك افعل
كيف شئت وطلقي نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل
الثاني قلنا الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض
الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلقي لطلب الفعل و
التفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف
قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف فما قال
ابو حنيفة حقيقة الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا واستوى الاكثر
في الاسرار والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا
قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى ما قبله حكم قبله ولعل
هذا هو المراد لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادي الى سواء السبيل
وحسبنا الله ونعم الوكيل وكم اسم موضوع للعدد المبهم لم يقل
للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا
فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات ففي قوله انت طالق
كم شئت لم تطلق قبل المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق
اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او
تطليقة واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلاثا او اثنتين
او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع
تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت طالق اي عدد
شئت ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية
بالمجلس ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى
كان لها ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان
طابق فعلها ارادته اي الزوج وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث
لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا

من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بينهما
الاستعمالين بوجهين الاول ان استعمال صفة تختص بالنكرة
بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان
زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال ما جاءني القوم غير
زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما في العرف وعلى هذا ففي
قوله له علي درهم غير دانق وهو ربع الدرهم بالرفع اي رفع غير يلزم
درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب
يلزمه ثلثة الارباع من الدرهم لانه استثناء فاللازم الدرهم
الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم **واما الصريح** فهو اي
لفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا بينا اي انكشف انكشافا تاما بسبب
كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الد
لالة وانما نوّن هذا القيد احترازا على المقسم وقيل الاحاجة
اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر
قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح حقيقة كان
ذلك الصريح او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينته
يكون ظاهر المراد ظهورا بينا وحكمه ثبوت موجبه بلا توقف
على نية لانه لوضوحه قام مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث
صار الظهور الى نفس العبارة لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة
في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باي وجه ذكرت من نداء
او وصف او خبر سواء نوى او لم ينو قضاء قيد به لانه ان اريد
صرف الكلام من موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت
طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء **واما الكناية**
فهو اي لفظ استتر المعنى المراد به والمراد بالاستتار بحسب الاستعمال

بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان
كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح با
ستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترط في الصريح لا
يشترط هنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو
الاول حقيقة كانت الكناية او مجازا فان الحقيقة المهجورة و
المجاز قبل التعارف بعد من الكناية **اعلم** ان الطلاق الواقع
بالفاظ الكناية بائن عندنا وقال الشافعي لا يقع بها الا الرجعي
لانها كنايات من الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح
لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا
بان الكناية انما تطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها
شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ و
نعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة
وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار
ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية
واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة
النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل
انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا
ولما ورد انه اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة
فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات
وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه ممنوع كيف ولا
يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها
من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يعتبر والكناية الا باستتار المراد به
سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت ونسبة الكناية الى الطلاق

كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات من الطلاق مجازية لانها
ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق
وان كانت تلك الالفاظ فى انفسها كنايات حقيقة لاستتار
المراد بها كما مر يعنى ان ما ذكره الشافعى انما يصح لو كان هذه الالفاظ
كنايات عن صريح الطلاق ولكن لان فان الاضافة مجازية
بل كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ
يحتملها وتميزها بالنية او دلالة الحال فتفيد تلك الالفاظ
بالضرورة البينونة لان الطلاق الرجعى الا اعتدى واستبرئى رحمك
وانت واحدة فان الواقع بها رجعى لان شيئا منها لا ينبئ عن
قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقة الامر بالحساب ويحتمل ان يراد
به اعتدى نعم الله او نعمى عليك او اعتدى من النكاح فاذا
نوى الاعتداد من النكاح او دل عليه الحال زال الابهام ووجب
به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت طالق
فاعتدى وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سبب الحل
ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب
للرجعة واما الثانى فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة اعنى طلب
براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان
يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء
ويلحق فى اعتدى باقى ههنا واما الثالث فلان قولهم انت
واحدة سواء قرات واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة
يحتمل ان يراد به انت واحدة فى قومك او واحدة النساء فى
الجمال ومنفردة عندى ليس لى غيرك او تطليقة واحدة على انها
صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة

تطليقة واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة وحكمها اى الكناية
وجوب العمل بها بالنية كما فى حال الرضاء او دلالة الحال كحال
مذاكرة الطلاق وحكمها ايضا بناء على استتار المراد بها وقصور
فى البيان عدم انبائها عما يندرئ اى يندفع بالشبهات فلا يجب
حد القذف بنحو جامعت فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر
على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية ولا يحد بالتعريض ايضا بان
قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية ايضا
فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال الآخر هو كما قلت يحد مع انه
ليس بصريح قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا فى محل يقبله و
هذا المحل قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال كالاول لما فرغ من اقسام
التقسيم الثالث شرع فى بيان اقسام التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال
بعبارة لا بد قبل الشروع فى المقصود من تمهيد مقدمات الاولى ان
المفهوم من اللفظ المعتبر فى مقام الاستدلال اما عين الموضوع له
او جزؤه او لازمه واللازم اما متاخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه
او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى العلة
الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم فى المقام الخطابى امور لا عبرة لها
فى الاحكام وانما يعتبر عند البلغاء الثانية ان اللازم المتاخر لا يتوقف
عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متاخرا اما المتقدم فقد يتوقف
عليه صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر فى اعتق
عبدك عنى بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال فى واسأل
القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع فى رفع عن امتى
الخطاء والنسيان والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثانى والثالث عند
جمهور المتقدمين وعند بعض المتاخرين يسمى محذوفا ومضمرا

ولذا قالوا بعمومها الا ان يمنع كما في ان شاء الله تعالى وقد
يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال
الملك لصحة اطلاق الفقير على الغني الثالثة ان اللازم المتأخر الحكم
قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم وليسمى ذاتيا وقد يكون
بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اي لا يتوقف فهمه على مقدمة
شرعية اولا بل يتوقف عليها كما في القياس الرابعة ان معنى الدلالة
عند علمائنا الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بـ
الى العالم بالوضع لا فهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام
مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا كان او غيره ولهذا يجري
فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها
الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول
لما الدال بعبارته اي لفظ دل باحدى الدلالات الثلث المطابقة
والتضمن والالتزام على ما اي معنى سيق ذلك اللفظ له اي لذلك
المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى المسوق له ههنا كونه
مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي
كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما
سيق في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير
المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى
اقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لا يكون
مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص والمزايا التي
بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس
الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان يكون مقصودة

مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به
قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت
الحكم الشرعي بما لا يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف
وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في هذا المقام مثال الدال
بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين فانه عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة
لهم وهو المعنى المطابقي له ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي فكذا
حال كون هذا الكلام من الزوج جوابا ارضاء لقولها نكحت
على امرأة فطلقها فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء مدلول
كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء ومثال الدال بالالتزام نحو
احل الله البيع وحرم الربوا فانه عبارة في التفرقة بين البيع
والربوا اللازمة للمعنى المطابقي وقد سيق لها الكلام لانه جواب
لقول الكفار انما البيع مثل الربوا **واما الدال باشارته** فما دل
بها اي باحدى الدلالات الثلث على ما لم يسق السياق بمعنى كونه
مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق بشرط
كون اللازم ذاتيا اي متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان
بواسطته لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس او متقدما
محتاجا اليه لصحة الاطلاق اي اطلاق بعض المفردات على
معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او
محذوفا فكما سبق مثال الدال بالمطابقة كآية الربوا فانها اشارة
في بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابقي لها ومثال الدال بالتضمن
نحو كل امرأة لي فكذا فانه اشارة في طلاق مريدة الطلاق اي طلاق
ضرتها حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها ولما كان اللازم قسمين
احدهما الذاتي والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اورد للدال

بالتزام مثالين الاول نحو قوله وعلى المولود له الاية فانه اشارة
فى ان النسب الى الاباء وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتاخر عنه
ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزء الموضوع له كما زعم صاحب
التنقيح والثانى نحو قوله تعالى للفقراء المهاجرين فانه اشارة فى زوال
ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب لان الفقير لا بمعنى بعيد اليد عن
المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول
ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شىء لا جزء له كما زعم صاحب
التنقيح وقال الشافعى رحمه اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة
حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم
بالكلية بقرينة انه لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا و
المراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال
اليهم وهى تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية
نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم
والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان
يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافى ضررهم
حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب وحكم الاول اى
الدال بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض
الخارجية يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض
لا يفيد القطع وكذا الثانى اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد
القطع كالاول مطلقا اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة والاصح
ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم
قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك
معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختار

واختاره صاحب الكشف حتى حل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب
سائر المتاخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة
كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وما ذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب
العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى وحكم الاول ايضا
انه يترجح لانضامه بالسوق على الثانى لا انفكاكه عن السوق اذا تعارضا
فانه قوله عليه السلام فى حق النساء تقعد احديهن فى قعر بيتها شطر
دهرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى بعد قوله عليه السلام انهن
ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى
ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى رحمه وهو
معارض بما روى ابو امامة الباهلى عن النبى عليه السلام انه قال اقل
الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فترجح
واعترض بانه لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السؤال
ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون وربعها ايام الصبى وربعها ايام
الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلوة وتركهما
واجيب بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين
الى سبعين على ما ورد فى الحديث وترك الصوم والصلوة مدة
الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصح سببا لنقصان دينهن ولما
ان للدال بالاشارة عموم كالاول فى الاصح حتى يحتمل التخصيص فان قيل
الحكم الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص
لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فان ما يقع الاشارة
اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص
ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص
ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة

اى الثابت بعبارة النص

كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم
باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص
فكذلك الثابت باشارته ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود
له خصص منها اباحة الوطي للاب جارية ابنه وان كان اللازم منها
ان يكون الولد واموالهما ملكا للاب بالاشارة **واما الدال بدلالته**
فما دل على اللازم لا بالذات بل بمناط اي بواسطة علة حكمه وقوله
المفهوم صفة المناط المفهوم بمجرد العلم باللغة لا المفهوم بالرأي
الموقوف على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة قوله مما ماحكه
اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم في كل من الاوليين
ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم
بالرأي اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف
ان قوله تعالى مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته
فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار الشامة بال[illegible]
بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم
وهو الحرمة فاظهار الشامة بكلمة اف هو المعنى الوضعي والايذاء
هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم
وغيرهما فوق التأفيف في الايذاء فيثبت الحرمة فيهما ايضا بطريق
الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأفيف وبمعنى معناه
حرمة الباقي ولذا اي ولانفهام مناط الحكم بدون الرأي يثبت بها
اي بدلالة النص الحدود والكفارات فان الحدود شرعت عقوبة
وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة
صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب
اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى

قوله ولا مدخل الخ رد على الشافعي رحمه حيث جوز اثبات الحدود والكفارات بالقياس لان القياس مع دلائل الشرع فيجوز ان
يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة ولان الدلائل التي قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع الى ان يمنع مانع
ولم يوجد قلنا ان الحدود والكفارات مقادير ولا مدخل للرأي في معرفة المقادير ولان الحدود مما يندرئ بالشبهات اجماعا فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي فيه شبهة ولا يلزم خبر الواحد لان الشبهة فيه في طريقه فيجوز التعلق باخبار الآحاد في الحدود
والكفارات كذا في شرح المغني

تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم وانما هو معرفة
ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالتها انما هو معرفة مقادير
حالها لا يمكن اثباتها بالقياس المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان
مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع
اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص وقوله
الذي قال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه بانها دلالة
النص قياس جلي لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما
فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم
بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي فاسد لوجوه اربعة اشار الى
الاول بقوله لان المنصوص فيها قد يكون جزءا من الفرع كما في قوله
لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة
مع انها جزء منه بخلاف القياس فان الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع
اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا
مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم
ولو سلم فذلك ايضا ممتنع في القياس بالاجماع واشار الى الثاني بقوله
ولثبوتها اي الدلالة قبله اي القياس الشرعي فان كل واحد يفهم
من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا
وسواء شرع القياس اولا والى الثالث بقوله ولانفهام مناطها
لغة بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية
من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك
كما سيأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله ولان
الفرع فيه اي القياس ادنى من الاصل وفيهما مساو للاصل او اعلى
منه رتبة وقوله وكل الى اخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اي

كل من المساوي والاعلى قسمان احدهما جلي ان اتفق على تعيين
طريق مناطه وثانيهما خفي ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاه بالنظر
الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام
الاربعة بمثال فمثال المساوي الجلي كفر الاعرابي الملحق به اي بالاعرابي
المنصوص في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان
فان رسول الله عليه السلام قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع في
نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام ما اوجبها عليه
لكونه اعرابيا او صحابيا او نحو ذلك بل للجناية على صوم رمضان
فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص ومثال
المساوي الخفي نحو وقاعها اي وقاع المراة في نهار رمضان الملحق
بوقاعه اي الرجل المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة
على الصوم المشترك بينهما وقال الشافعي لا تجب عليها لانه المباشر دونها
بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية قلنا تمكينها مباشرة وفعل
كامل كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل الاظهر
ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع
التام وهي مختصة بالرجال ومثال الاعلى الجلي كالضرب والشتم
الملحقين بالتافيف المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعلم
بان المقصود من الحكم دفع الاذى بخلاف قول الامير بقتل عدو
لا تقل له اف واصله مدار الامر العلم بالمقصود من النصوص و
الضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التافيف وهو فيهما
اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت في والله لا يضربه
ولا يبر في ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من حلف لا
يضربه كما في لا يؤذيه ومثال الاعلى الخفي نحو الاكل والشرب في نهار رمضان

رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة
المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على
الصوم فانه امساك عن المفطرات الثلث بل ايجابهما لها اولى
من ايجاب الوقاع لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة
فيهما سيما في النهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب
وحكم اي حكم الدال بدلالة انه من حيث هو هو مع قطع النظر
عن العوارض الخارجية يفيد القطع كالاسناد الثابت بها الى المعنى
المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس هو
الصحيح لا ما قيل ان المقصود المنصوص الذي هو مراد الامر وان
كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كاية التافيف والا فظنية
كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد
ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل
حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله ان مراده
التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشيء على ما يساويه اما الاعلى فنوعان
قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف
فيه ثم قال ان قيل اشتباه الفهم في هذه المسائل على فقيه متبحر في طرق
الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا
صالحا لاثبات ما يندرئ بالشبهات اجيب بما سلف ان معنى لغويته
عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى
قطعيته قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الا
عرابي لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدي الحكم الى الملحق و
لا قطعية كونه اعلى او مساويا اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه
الى قطعي وظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يحوجها الى

الاجتهاد واما ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم الدال بدلالة لانه ايجاب
الحكم قطعا مثلها فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق يجوزان
القطع واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط
قطعيا فان قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل ولا يندفع ان المراد بالدلالة
ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية واما رابعا فلان تعدى الحكم
الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال بدلالة لانه
ايجاب الحكم قطعيا فان المراد بالحكم ثمه حكم الفرع لا يقال الظن من
اختلافهم في ان طريق فهم المناط الى اى شىء يفضى مثلا الظن في
مورد حديث الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم المناط يفضى
الى انه الجناية المطلقة والمقيدة لانا نقول الظن الناشى من الاختلاف
انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو
في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب ان يترك
التقسيم الى القطعى والظنى ويقال في جواب السوال ان ابتداء اشتباه
الفهم في المسائل الجزئية لا ينافى قطعية الاصل بل اشتباههم في
الاصل لا ينافيها ايضا فان الشافعي رحمه قد اشتبه عليه قطعية العام
قبل التخصيص ولم يقدح ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال
اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعبأ به كما مر غير مرة فكل مسئلة ادعى
فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده قطعية والاحتمال
الذى اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافى القطعية
ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون الاشارة
عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة
النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارض مثاله
ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء فيعارضه قوله

قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الاية حيث جعل
كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على الدلالة
فان قيل المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص
اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى القاتل
هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص
الوارد فيه ويمتنع تخصيصها بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب
الامتناع قيل لعدم عمومها ولان العموم والخصوص من عوارض
الالفاظ فاذا لم تعم لم تخص لان التخصيص فرع العموم وقيل العموم
ليس من خواص الالفاظ بل يجرى في المعانى ايضا فامتناع تخصيص
الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه اذا ثبت معنى النص علة للحكم
لا يحتمل ان لا يكون ذلك المعنى علة له في بعض الصور لان المعنى
شىء واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة
لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له وهو
محال **واما الدال باقتضائه** الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت
الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر
فالدال على اللازم هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور
العبارة والاشارة المحتاج اليه خرج به الدلالة وبعض صور العبارة
والاشارة شرعا خرج به الباقى فانطبق الحد على المحدود وهذا
القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب
الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين
واصحاب الشافعي رحمه وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى
وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته
الشرعية او العقلية وسياتى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى

كاعتق عبدك عنى بالف فان هذا الكلام يقتضى البيع ضرورة
اى لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبد له بطريق النيابة عن
الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف وكن
وكيلى فى الاعتاق كذا فى التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه
يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو
هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع
عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الامر كانه قال
اشتريته منك فاعتقه عنى والمامور حين قال اعتقته فكانه قال
بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم
هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى
اعتقه نائبا عنى ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك
والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق على تضمينه معنى
البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعا منى بالف كذا فى التلويح اقول فى
التحقيق بحث لان البيع ح يثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء
الذى كلامنا فيه لانه امر شرعى كما عرفت والتضمين لغوى ولو عمم
كما هو راى البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير صحة العقلية
ولو جعلت عمم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما
متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين
الذى ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك و
لا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع
والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك منى بالف ثم
اعتقه نائبا عنى فليتامل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة فلا يثبت
معه اى مع البيع شروط تحتمل السقوط لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها

بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الروية والعيب
ثم يعتبر فى الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له
الولى فى التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف
لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الامر ويستغنى الهبة
عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمه عن القبول وهو ركن فيه
لكنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما يحتمله كما
فى التعاطى لا القبض فى الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون
القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور لا الامر وهو اى
الاقتضاء ثابت يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة
خلافا للزفر فانه لا يقول بالاستدلال به بلا عموم حال من الضمير فى ثابت
اى ملتبسا ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم
المفعول يعنى ان اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا
كان تحته افراد لا يجوز اثبات جميعها بطريق العموم خلافا للشافعى
فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او
صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول
فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم
عنده له ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل
فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين
بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء فى افادة المعنى
فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم
صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك
عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اى المقتضى اسم مفعول
ضرورى صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة تندفع باثبات فرد فلا

دلالة على اثبات ما وراوه فيبقى على عدم الاصلي بمنزلة المسكوت
عنه ولان العموم للفظ اي يختص به لا يوجد في المعنى كما سبق
او المقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق
عبيدك عني بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم
الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين العموم المقتضى وعموم المقتضى
يبتنى هذا ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثاني
الى الثانية فتبطل نية الثلث في اعتدي للموطوءة هذا نوع في
فروع عدم العموم وانما بطل لان الطلاق وقع مقتضى الامر
بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع بها
والثلث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق
بالاقتضاء بل بطريق المجاز وتبطل ايضا نية الثلث في انت طالق فانه
يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذي ليس محلا لنية الثلث الا على
ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذي هو محل لنيتها وانما
ذلك امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر
الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت
لغة بل اقتضاء فينافي العموم وكذا تبطل نية الثلث في طلقتك فانه
وان دل لغة على مصدر قابل للنية العموم لكنه مصدر ماض الحادث
في الحال فكان ينبغي ان يلغو لانتفاء الطلاق في الماضي لكن الشرع
اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله
انشاء للتعليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فان
قيل صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرتم
يبتنى على الاخبارية قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة

الاخبارية اصلا والا لما علم حال انشائيتها باخباريتها اذا امكنت
كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا
بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك
الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولا انه لا يقصد بهذه الصيغ
الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي
يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار يعني
احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم
عليها باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم
يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على اخر ورابعا ان كل احد
يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء
طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق
طلقي نفسك فانه يختص من افعلي طلاقا من غيره يتوقف على
مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل
فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت
به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون
كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن علما لان
الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول
الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ولم تجز نية الثلث
في المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى
ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى
ايضا والباين كالطالق في ان البينونة الثابتة به انما هو بطريق
الاقتضاء الا ان بينهما فرقا وهو ان البينونة تتنوع الى حقيقة
وهي التي يفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد واثنين و

غليظة وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث فصحت
اى اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت نيته الثلث
لان اللفظ لما احتملها كانت لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا
لم ينو او نوى مطلقة البينونة تعين الاول المتيقن وان نوى
انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك في المغصوب يثبت في
ضمن الضمان بخلاف الطلاق فانه غير متصل بالحل في الحال لاتفاق البقاء
جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه نعم انعقاد العلة
فقط والا فعال قبل الحلول في الحال لا تنوع الى النقصان والكمال كالرمي
فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم انقسا
مه فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في تنو
يع فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملا
للطلاق فانه يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة والى مزيل
الحل بكمال العدد وليس شيء منهما محتملا له نفسه وتبطل كما تبطل نيته
الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك نية تخصيص الفاعل
كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل
بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة
الا في رواية عن ابي يوسف ومفعول كما اذا قال ان اكلت والاكل
فنوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق وسبب كما اذا قال
ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة وحال
كما اذا قال الرجل قائم لا اكلم هذا الرجل ونوى حال قيامه فانها
باطلة وصفة كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية فانها باطلة
في اليمين متعلق بالتخصيص فاد قبل هذه الامور انما يثبت بطريق
الاقتضاء اذا جعل التوقف لعدم من الشرعي والعقلي واما اذا قيد الشرعي

بالشرعي فلا اذ يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا قلنا الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على
الاكل مثلا موقوفة على اعتبار الماكول لمكان كما اذا قال لا اخرج و
نوى مكانا دون مكان وزمانا كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دون
زمان فان هاتين النيتين باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعي
وان منعه الآمدي ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد هاتان
الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة فانه يقول
بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول
وسبب وحال وصفة ولذا عينت بكلامي الصور وذلك مبني على العموم
فوجب قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص
فيهما باطلة بالاتفاق والحل ما يأتي على ان دليله لا يفيد الا عموم المعنى
والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ والمصدر المنفي كما في
الصور المذكورة وان ثبت لغة لا قضاء لانه تجري مدلول الفعل
لا يتم كما لا يتم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه تجب حيث
قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه
صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم
فيقبل التخصيص الا اذا تنوع ذلك المصدر فيصح نيته نوع دون
نوع خلافا للقاضي ابي الهيثم كالمساكنة فانها لما تنوعت الى الكاملة
وهي ان يسكنا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا في دار
واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بناء على انفهام الكامل
من الاطلاق وان وقع على الدار بالابنية والخروج فانه لما تنوع الى
مديد ثم رخص وعنه صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة
في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل نيته اصلا

هو الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه
ابو هشيم فاما الاول فلما سبق ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض
الافراد وما ذكره في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان (اي عدم عموم المغير المنفي)
الخروج لما تنوع الى نوعين صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء
لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم
يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو (اي تنوع المصدر)
وجب ان يثبت احدهما الا اذا ظهر استثناء مما يقع بعد الاستثناء
الاول يعني المصدر المغير المتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال مثلا لا اكل
اكلا ونوى كلا دون اكل فيصح كالمذكورات من الفاعل والمفعول وغير
ذلك فانها اذا ظهرت تم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان
في هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل
العموم اجاب عنه بقوله والحنث بكل اي بكل جزئي من جزئيات المصدر
والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة للبيان لوجود
المحلوف عليه في تلك الجزئيات لا للعموم المنافي للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة
فان قلت لا شك في صحة قولنا ان اكلت او لا آكل الا خبزا وان اغتسلت
الا عن جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا
اخرج الا مكان كذا او زمان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح
الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء قرينة
الحذف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا اكل مثلا لنفي نفس الحقيقة
فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها
فلو نوى ماكولا دون ماكول او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله
اللفظ بخلاف لا آكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لا
هو معين عنده فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره

نظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق
بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل في الدار
بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل بل رجلان او رجال فانه قطع
ماذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا اكل اكلا للتاكيد والتاكيد
تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية وعلامته
اعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب المتقدمين واصحاب الشافعي
والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة
صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا وسموا
الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف
المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن
هذا القبيل النصبيات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة و
صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر
لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا مضمرا ولما اختير ههنا
مختارهم احتيج الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقيل
وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به المذكور اي يتوقف على
اعتباره صحة الكلام المذكور شرعا اي يصح من جهة الشرع لا اللغة
بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى
لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان
فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه
يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام
هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة
الشرعية وذكره ههنا لزيادة التوضيح وشرطه اي المقتضى ان لا يلغي
المذكور عند ظهوره اي ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في الكشف

اصول فخر الاسلام فی بیان العلاقة فقیل فی توجیهها ان لا یتغیر
ظاهر الکلام عن حاله واعرابه عند التصریح به بل یبقی کما کان قبله
اقول لا یخفی ان تغیر الکلام عن حاله واعرابه عند التصریح بالمحذوف
لا یستلزم ان یکون المذکور لغوا غایة ما فی الباب ان یفید معنی
غیر الاول وهو لا یستلزم الالغاء فالصواب ان یقال معناه ان لا یکون
المقدر بحیث اذا صرح به لا یبقی الکلام مفیدا اصلا کما اذا قال المولی
لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا یکون اجازة اقتضاء باعتبار
ان الطلاق یقتضی سبق النکاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة
اقتضاء یکون المقتضی اعنی قوله طلقها توکیلا محضا بالطلاق ولیس
ذلک فی وسع المولی فیلغو بالضرورة ولما کان هذا المعنی خارجا عن
المقتضی وهو موقوف علیه ولم یشترط وجود ضده فی غیره جعلته
شرطا لا علاقة وشرطه ایضا ان یصلح تابعا للمذکور بان یکون
المقدر ادنی من المذکور او مساویا له فان الشیء قد یستتبع مثله
لا ان یکون اعلی منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته بدلک
طالق لا یقع الطلاق لان الید لا تستتبع النفس وقلنا الکفار لا
یخاطبون بالشرایع لان فروع الایمان لا تستتبع الایمان وقلنا
اذا قال لعبده کفر عن یمینک لا یثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلیة
الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا یثبت تبعا الی غیر ذلک من
الفروع وهو ای الاقتضاء النص کالدلالة فی افادة الحکم قطعا و
اشتراک الثابت بهما فی الاضافة الی النص ولو بواسطة فان المقتضی مع
حکمه حکم النص بمنزلة الشراء اوجب الملک والملک اوجب العتق
فی القریب فصار الملک بحکمه حکما للشراء فصار الثابت به کالثابت
بنفس اللفظ بخلاف القیاس الا عند المعارضة فان دلالة النص حینئذ

حینئذ ترجح علیه لثبوته بناء علی الحاجة والضرورة بخلافها فصل
لما فرغ من الاستدلالات الصحیحة اراد ان یبین فاسد وجوه الاستدلال
بها بعض العلماء فقال التمسک بوجوه اخر غیر ما ذکر فاسد عندنا
منها مفهوم المخالفة وهو ان یکون المسکوت عنه مخالفا للمذکور
فی الحکم اثباتا ونفیا ویسمی ایضا دلیل الخطاب وقد ذکروا له شروطا منها
ان لا یظهر اولویة المسکوت عنه بالحکم او مساواته فیه والا استلزم
ثبوت الحکم فی المسکوت عنه وکان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها
ان لا یکون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبکم اللاتی فی حجورکم
فان الغالب کون الربائب فی الحجور فالتقیید به لذلک لا لان حکم
اللاتی لسن فی الحجور بخلافه ومنها ان لا یکون لسؤال سائل عن المذکور
او لحادثة خاصة بالمذکور مثل ان یسأل هل فی الغنم السائمة زکوة
فیقول فی الغنم السائمة زکوة او یکون الغرض بیانا لمن له السائمة لا
العلوفة ومنها ان لا یکون لجهالة المخاطب بان لا یعلم وجوب زکوة
السائمة ویعلم وجوب زکوة المعلوفة فیقول الرسول فی الغنم السائمة
زکوة فان التخصیص ح لا یکون لنفی الحکم عما عداها بل للاعلام
ومنها ان لا یکون لدفع توهم التخصیص بالاجتهاد لا التقیید بالوصف
مثلا اذا قیل فی الغنم زکوة یحتمل ان یخرج المجتهد السائمة عن عموم
الغنم ویخص الوجوب بالمعلوفة لدلیل یقتضی ذلک فیقال فی الغنم
السائمة زکوة لئلا تخصص قال الآمدی وبالجملة لو لم یظهر سبب
من الاسباب الموجبة للتخصیص سوی نفی الحکم فی محل السکوت
فهل یجب القول بنفی الحکم فی محل السکوت تحقیقا لفائدة التخصیص
او لا یجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت فبنقل
یعنی ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان یثبت بلا دلیل وهو باطل

بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت
ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد اذ الآحاد
متعارضة لحالا تفيد الظن لانها انما تفيد اذا سلمت عن المعارضة مثلها
ولما اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يبق الا الشك
واللغة لا تثبت بالشك ولا متواترا وشبهه يحصل العلم وطمانينة
القلب والا لما اختلف في ذلك الاختلاف فلا مفهوم مخالفة اصلا
قيل فيه وجه فساد الاستدلال بالمفهوم لان الاثبات لم يوضع للنفي
وبالعكس فلا يدل احدهما عليه اي على الآخر وفيه بحث لان الخصم
لا يدعي الوضع حتى يرد عليه بحث ولو ادعاه يبطل القول بالمفهوم لانه
حينئذ يكون من قبيل المنطوق وهو اي مفهوم المخالفة انواع الاول
مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث
الغسل الذي سياتي او العلم نحو زيد موجود ونفيه الجمهور
وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية لفهم الانصار
عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع بلا انزال
من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل بسبب المني وهم من اهل
اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا
ذلك قلنا بطريق القول بموجب العلة ذلك الفهم منهم ليس من
التخصيص بالاسم بل من اداة العموم وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد
من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود الحديث
في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس
وهو اي عموم الماء صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة
بل قد يثبت عيانا كالانزال وقد يثبت دلالة كما في التقاء الختانين
فانه لما كان سببا للانزال اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم

والنوم والنوع الثاني مفهوم الصفة لا يراد بها النعت بل كل
قيد في الذات نحو سائمة الغنم ولي الواجد وظرفي الزمان والمكان
وغيرها مما عنيناه وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري لان قولنا
الفقهاء الحنفية فضلاء يتنفر الشافعية فلولا ان التقييد بالوصف
يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا واقول قد وقع العبارة في الاحكام
والمختصر وغيرها هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء بعض
فضلاء يتنفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح السند الا لجواز ان
يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام في تنفر الحنفية حيث
يلزم منه الاقرار بعد الانكار قلنا لا نسلم الملازمة بل التنفر اما لتركهم
على الاحتمال وتصريح غيرهم باتصافهم بالفضل او لفهم البعض
اي لفهم المعتقدين لافادته النفي عن الغير فصدق ذلك النفي في
الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس
نفي الفضل عنهم او لايهامه في الجملة ولو من القرائن وفي المقام
الخطابي المحض والنوع الثالث مفهوم الشرط وهو اقوى من
مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى
وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين البصري وعبد الجبار
من المعتزلة وابن سريج من الشافعية لان عدمه اي عدم
الشرط يوجب عدم المشروط والا لا يكون شرطا قلنا ما ذكرتم
انما هو في الشرط الاصطلاحي وهذا الشرط الذي نحن بصدده
لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يوجب ان يكون
شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شيء
منها لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل والنوع
الرابع مفهوم الغاية وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل

مفهوم الشرط

مفهوم الغاية

يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل
به كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانها اي الغاية آخر والا لا تكون غاية
فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها
في حكم ما قبلها لا تكون الغاية آخرا وهو خلاف المفروض والواقع
قلنا الكلام في الآخر نفسه لا في ما بعده سلمنا ان ما بعد الغاية لو
دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ
لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس
الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا
الجواب بان النزاع اذا كان في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور
لم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافي عد حكمه من المفهوم
كما في الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل
الآخر وهذا اي مفهوم الغاية قد يعد من قبيل الاشارة قال صاحب مفهوم استثناء
البدايع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو
المحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم
الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم الاستثناء فانه يفيد حكما
للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكر
المفهوم لدلالة قولنا لا فاضل الا زيد على نفي كل فاضل سوى زيد
واثبات كونه فاضلا قلنا هو اي كونه دالا على ذلك انما هو
من خصوصية المقام وهي كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة
مطلقا وهو المطلوب وسيأتي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى والنوع
السادس مفهوم انما ذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من مفهوم انما
الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل التأكيد لقوله عليه السلام
انما الولاء لمن اعتق وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات اذ يتبادر

منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق قلنا هو اي
الحصر لم يثبت الا من عموم الولاء والاعمال اذ معناه كل ولاء للمعتق
وكل عمل بنية وهو كلي موجب فينتفي مقابله الجزئي السالب وهو
بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لا نسلم
ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غاية
ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق
لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا
اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة
بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لا يقال هذا
انما يتم لو نفى بالولاء ان يجب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز
ان ينفى به مجرد الاعتبار فان الشيء الواحد قد يعرض له اضافات
متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه سماع لعمرو
لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجودي لان اللام للاختصاص و
الاختصاص ويمتنع اجتماع الاختصاصين كما في ملكية الدار لزيد
فانه ظاهر في الاستقلال اذ ما لعمرو وغيره ما لغيره على الاشتراك والنوع
السابع مفهوم العدد وافاد التخصيص لان التعميم يجب ان يشمل
الحكم للمعدود وغيره فيبطل نص العدد فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان
كما علم في ثلاثة قروء قلنا التعميم الذي نقول بجوازه انما هو بعلته
لا سيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص في حكم
المنصوص كما سبق لا به اي لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص
ولا شك ان عدم التعرض لنفي ليس نقضا للعدد والمذهبان اي
القول بمفهوم العدد والقول بنفيه مرويان عن مشايخنا فقول
صاحب الهداية بعد حديث القولتين ولان الذي ينفي معنى الكلب

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور [illegible]
وكفى [illegible]

المعمور فانه يبتدئ بالاذى وكذا قولهم الضفدع غير مستثنى لانه
لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب قياس
الشافعي السباع على الضواري والفيلي ممتنع لما فيه من ابطال
سواء نوى او لم ينو ناظرا الى القول بنفي مفهوم
العدد ناظرا الى المذهبين والنوع الثاني مفهوم الحصر ويراد به عرفا
النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التاخير من
متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه
والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا
في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب
المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم في
العرب والصديق خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا
باستعمال الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب
المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق
على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون
عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف
المقامات والاعتبارات لم يختاروا ما اختاروه وان اختاره بعض
قائلا اذ لولاه اي لولا الحصر لاخبر عن الاعم بالاخص وانه باطل
اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة
للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم فلو فرض ان
غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد
وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت
للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا
بطل جعله للجنس لما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله
لما صدق عليه بعد تخصيصه لما يصلح ان يحمل عليه زيد من معينين

العدد

معينين وما ذلك الا بجعله للعهد ذهنيا يعني الكامل المنتهي في العلم
الذي تصوره المخاطب وتوجه وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص
المتصور المفهوم انه زيد قلنا اللازم من الدليل الذي ذكرتم هو الواقع
وهي غير مطلوبة لا الحصر الذي هو المطلوب بعينها اي من الوجوه الثلث
ما قيل القران في النظم يوجب المساواة في الحكم يعني ان يدل عطف احدى
الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم
المتعلق بها نفيا واثباتا قال بها اهل النظر لان العطف سواء كان
بين المفردين او جملتين ناقصتين او تامتين يقتضي الشركة بين
المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا ترى ان الناقصة اذا عطف
على الكامل مثل جاء زيد وبكر يثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب
لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فوجب اجراؤه
قال بعض اصحابنا في قوله تعالى فاقيموا الصلوة واتوا الزكوة يجب
بناء على هذا الاصل ان لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه
تحقيقا للمساواة في الحكم باشتراك الزكوة والصلوة في العطف فيجب
القول بالشركة في الحكم قلنا المقتضي للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل
افتقار المعطوف ونقصانه فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد
بنفسه ولا يشاركه غيره الا في اثبات الشركة بجعل الكلامين كلاما
واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما ثبت ضرورة افتقاره
الى ما تتم به في الافادة فقد عدمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها
فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية
قد تكون تامة باعتبار الحمل فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار
امر اخر فتحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق وعبده حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان

كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه عُرف بدليل ان غرضه
تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرطه على حدة فصار ناقصا
من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثاني فان قوله
طالق لا يصلح خبرا للغير فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه كذا قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعزة طالق فان اعادة طالق
مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع
الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعزة
طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة
تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا
في وقوع الثلث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر في الثاني دل على انه مراده
دون خبر الاول وخبر الاول لما لم يصلح للثاني تعلق ايضا بالشرط اول
عند واو بين جملتين لا محل لهما من الاعراب عاطفة مجاز بحث
لان العطف من التوابع والتوابع كلها تابع باعراب سابقه ويؤيد
ما ذكرنا قول الامام شمس الائمة ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم
انما ذلك واو العطف ومنها اى من الوجوه الفاسدة تخصيص
العام بسببه اى قصر العام اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده
او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على
عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص الاسباب في
عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة
ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة
بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب وقال الشافعي باختصاصه به وبعض اصحاب
الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب

السبب سوال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول
دون الثاني وانما خصص من خصص اذ لولاه اى لولا الاختصاص
العام بالسبب لجاز تخصيصه اى السبب بالاجتهاد لان نسبة العام
الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهاد
بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه
من الافراد وايضا لولاه لم يكن لنقله اى لنقل السبب فائدة فانه
اذا عم السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة
وايضا لولاه لم يطابق الجواب السوال لانه عام والسوال خاص و
كل منهما يجب نفي مثله عن الشارع قلنا عن الاول يجوز دخول البعض
من الافراد في الحكم قطعا بمعنى يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما
دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل
يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد وقلنا عن الثاني الفائدة
في نقل السبب لا تنحصر فيه اى في خصوص الحكم به بل يكون نفس معرفة
اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجود النصوص فائدة
وقلنا عن الثالث المطابقة انما هو الكشف لا المساواة يعني
ان معنى مطابقة الجواب للسوال انما هو الكشف عن السوال وبيان
حكمه وقد حصل مع الزيادة وان سلم وجوب المطابقة بمعنى التساوي
في العموم والخصوص ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة تخصيص
اى العام بغرض المتكلم لانه اى المتكلم لم يظهر بكلامه غرضه فيجب
بناؤه اى بناء كلامه في العموم والخصوص على ما يعلم من غرضه
وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور
للمدح والذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به
كقوله تعالى يكنزون الذهب والفضة الآية
العموم قلنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي

من غير موجب يعتقد به وعمل بالمسكوت عنه وهو غرض المتكلم
ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان
العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها
يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان
فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار
الغرض اعتبار بنوع احتمال ولا جعله لا يجوز ترك العمل بحقيقة
الكلام ومنها اى من الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد مطلقا
اى سواء اقتضاه القياس اولا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد
قد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة او اقتضى القياس كما
ذهب اليه بعض آخر من الشافعية لان القيد لكونه وصفا زائدا
يجرى الشرط فى ان انتفاءه يوجب انتفاء المعلق به فيوجب القيد النفى فى
المنصوص بالنص ولما كان النفى مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا
فيوجب القيد النفى فى نظيره اى نظير المنصوص ايضا بطريق القياس
قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا
القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل هو تعدية للعدم الاصلى
وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد كالمبنى فى مفهوم
المخالفة والثانى ان هذا القياس ابطال الحكم الشرعى الثابت
بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا والثالث
انه قياس فى مقابلة النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت
الحكم فى المقيس وانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء الغير
وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت
بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق
ساكت من القيد غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون الحكم فى

فى حق الوصف خاليا عن النص اجيب بانه ممنوع بل ناطق
بالحكم فى المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق
غير متعرض للصفات لا بالنفى ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين
بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء
المقيد ولئن سلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على
وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد او غيره اقول هذا
الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المطلق
فى كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شائع من جنسه وفسروا الشيوع
بكون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة وحينئذ المعترض فحوائج
نفى الخصم الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة فلا يجوز
ان يكون المعدى وجوب القيد لانه ينافى التناول والشيوع بالمعنى
المذكور ان وجوب القيد ينافى امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا
ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق
يدل على عدم وجوب القيد فليتامل ومن المباحث المشتركة بين
الكتاب والسنة البيان وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام
وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو
العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل
الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق و
ابو عبد الله البصرى والثانى اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر
اصحابنا الآن ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دابه فى
تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البيان وخمس
الائمة جعل المشايخ بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل
النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه فعن

الإسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي
قال في التلويح لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود
فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان
يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ
دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط
السبق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ اي هذه الحجج
بجملتها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف
هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان في الخمس
او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر
لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والا لخرج بعض اقسام بيان
الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع
والمولى كما سيجيء ولهذا قلت وهو اظهار المراد سواء كان بالقول
او الفعل او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار فيه
لانا نقول دفع احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه
الظاهر بعد سبق ما اي كلام او فعل له اي للبيان تعلق ما به اي
بذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها
قولا كان ذلك البيان او فعلا ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا
عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول
والمعقول فقال البيان عم الصلوة والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رايتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا
بالفعل اراد ان يدفعه فقال وقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم دليل بيانه اي بيان الفعل لا انه هو البيان ولامامة جبر

جبرائيل فانه عم بين مواقيت الصلوة للنبي عم بالفعل حيث
امه في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله قال للسائل صل معنا
ثم صلى في اليومين في وقتين فتبين له المواقيت بالفعل ولان البيان
عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان الفعل ادل من القول على المراد
لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول
وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى انه عليه السلام
امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما راوه عم حلق
بنفسه حلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل قيل الفعل لا يكون بيانا
لانه يطول اي يكون اطول من القول فيتاخر البيان اي لو بين به لزم
تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز قلنا لا نسلم ان الفعل اطول
من القول اذ قد يطول البيان به اي القول طولا اكثر مما اي من القول
الذي يحصل بالفعل كهيئات الركعتين فانها لو لم تبين بالفعل بل بالقول
ربما امتد على زمان اكثر مما يصلى فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل اطول
من القول فلا تاخر اي لا نسلم لزوم تاخير البيان للشروع فيه اي الفعل
بعد الامكان يعني ان تاخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل
عقب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه امتد
زمانا طائلا ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار
في الحال فبقي في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل
مبادرا ممتثلا بالقول ولو سلم لزوم تاخير البيان لكنه ليس بممنوع
مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به واما التاخير الذي يجوز به
فلابتنائه على اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق
على ان تاخير البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت
الحاجة ولا شك انه لم يتاخر عن وقت الحاجة فيجوز وسيجيء توضيحه

ان شاء الله تعالى فاذا ورد اى قول وفعل صالحان للبيان بعد
مجمل يحتاج الى البيان فان اتفقا كما طاف عم بعد نزول اية الحج
طوافا واحدا وامر بطواف واحد وذلك لا يخ اما ان يعرف السابق
او يجهل فان عرف السابق من القول والفعل فهو البيان لحصوله به
واللاحق تاكيد للسابق وان جهل السابق فاحدهما اى فالبيان
احدهما من غير تعيين وان اختلفا اى القول والفعل كما طاف عم
بعد نزول الاية طوافين وامر عم بطواف واحد فالقول اى
فالبيان هو القول لا الفعل تقدم ذلك القول على الفعل اولا والفعل
ندب له اى للنبي عم ان فعله على طريق الندب او واجب عليه
بخصه ولا يتعدى وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين
اولى من اهمال احدهما وهو اى البيان على ما اختاره المحققون خمسة
بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الا
ربعة الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة
الشيء الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة ووجه الضبط ان
البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان الضرورة والاول اما ان
يكون بيانا لمعنى الكلام اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول
ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير والاول اما ان كان معنى
الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك
والمجمل ونحوهما والثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير اقول يشكل
الحصر ببيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد
بالتفسير معنى اعم كما مر في المقسم فيدخل البيان الغير الشافي في بيان
التفسير الاول بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز
ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان

مطلب البيان خمسة

فان الطائر يستعمل في غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال
فلان يطير بهمته او احتمال الخصوص ان كان المؤكد عاما نحو فسجد
الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره
بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير
فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون
تفسير الاية كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون
ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازي اذ لا وضع للاجتماع
ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق ولا انت حرة فان عنيت الطلاق
الشرعي والثاني بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من المشترك
او المشكل او المجمل او الخفي وتخصيص لمشايخ المجمل والمشترك بالذكر
تسامح كبيان النبي عليه السلام قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل
وبيانه عم قوله تعالى واتوا الزكوة بقوله عم هاتوا ربع عشر اموالكم
وبيانه عم مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع في قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما بقوله عم لا قطع في اقل من عشرة دراهم وبقطعه
يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت بائن
بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير البينونة واخواتها من
الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير
يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن والثالث بيان تغيير
وهو تغيير موجب الصدر اى صدر الكلام باظهار المراد من ذلك
الصدر وحقيقته بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله اللفظ
فوجب ان يتوقف اول الكلام على اخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا
لئلا يلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتفسير
عند الشافعي وقد سبق في بحث العام والاستثناء فانه بيان تغيير

بالاتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء
تغيير والشرط فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابي زيد بل هو عندهما
تبديل والنسخ الذي يسمى بالعموم بيان تبديل لبيان ذلك لان
الشرط يبدل الكلام من انعقاد الايجاب في الحال الى التعليق اي الى ان ينعقد
عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل
بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار الحكم الحادث قلنا
الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار ايجاب عند وجوده فكان
بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما فرق بطريق اخر كما سيجيء واما
النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه
عند الله تعالى بيان نهاية مدة الحكم فسمي بيان تبديل للجهتين
والصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال الملحق بها
والغاية نحو اكرمهم الى ان يدخلوا وبدل البعض نحو ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع و
اعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها
والا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد
يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر
ان كلمت فلانا ان شاء الله تعالى وان عطف الشرطية الثانية على
الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في الابطال
كما صرح به في التخصيص الجامع ويجوز تاخير بيان التقرير والتفسير عن
وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير فان تاخيره عن
وقت الخطاب لا يجوز واعلم ان تاخير البيان عن وقت الحاجة
لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال وما روي عن بعض الاصحاب
من وضع العقالين في اية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته

ثبوته يحمل على نفل الصوم وقت الحاجة وقت فرض الصوم واما
تاخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل
يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المجمل وقيل يجوز في المجمل ويمتنع
في غيره لكون الممتنع تاخيره هو البيان الاجمالي كان يقال هذا العام
مخصوص او منسوخ وجوزوا تاخير التفصيل بعد قران البيان
الاجمالي والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا في بيان
التقرير والتفسير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه وفائدة
الخطاب على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند
ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولين بخلاف الخطاب بالمهمل فانه
لا يفهم منه شيء اما الصلاة لنا في جوازه في التقرير والتفسير قوله تعالى
ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان
ما اشكل عليه السلام من معانيه ولان البيان في اللغة الايضاح
والايضاح في التغيير فلا يحمل على مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا
يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التغيير معنى التغيير بل اولى
ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه و
لو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال
فليستثن او يكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير وكان
التخصيص تغييرا خلافا للشافعي رحمه الله فانه عنده بيان محض
فيجوز تاخيره استدل لا بوجوه ثلثة الاول ان قوله تعالى ان الله
تعالى يامركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا
وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح عليه السلام
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه
القول والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك

الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله انت قلت ذلك قال
نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح
عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة وجب رد
هذه الوجوه ولنا ان رد الاول بقوله وبيان البقرة تقييد
للمطلق لا تخصيص للعام وفي الكلام فيكون نسخا لمنافي ان
تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثاني
بقوله والاهل لم يتناول ابن نوح لان المراد بالاهل اهل ايمانا
وانك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لانه
متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون
الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا ولو سلم ان الاهل
متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرينة فقد اخرج الابن
بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء ح يكون متصلا
فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وح معنى قوله تعالى انه ليس
من اهلك اي ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد
والى رد الثالث بقوله وما في قوله تعالى انكم وما تعبدون لم يتناول
عيسى وعزيرا والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده
ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز والتغليب لا انه خص بقوله ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى الاية لانهم يعني ابن نوح وعيسى
وعزيرا والملائكة خصوا تخصيصا متراخيا حتى يلزم جواز
تراخي المخصص فيلزم تراخي المغير **واما التخصيص** فقصر العام
على بعض متناوله لم يقل بعض افراده ليتناول الجمع ونحو بكلام

خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه وان وان كان
يسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق في بحث
العام والمقصود ههنا تعريفه مستقل خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما
متصل فان شيئا منها ليس تخصيصا في اصطلاحنا موصول بالعام في
النزول والورود حقيقة وهو ظاهر وحكما بالجهل بالتاريخ فانه
اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخي
فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل وضع المظهر موضع المضمر
لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق وانما جاز به لخروج الواجب
عن نحو الله خالق كل شيء قدير باستحالة تعلق خلقه وقدرته
فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص
به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع قلنا الواجب متاخر صفة
بيانه لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ
سواء بيان امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج
البعض عن الخطاب ويجوز التخصيص بالعادة يعني ان العادة اذا
اختصت ببعض نوع من انواع متناول اللفظ العام يخص
تخصص به استحسانا نحو ان يحلف لا ياكل راسا يقع على الغنم
الذي يباع في السوق ويكبس في التنانير وقيل يخصص وهو
القياس لان الحقيقة اللغوية لما ابق الكلام للافهام فالمطلوب
به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف اليه الكلام
ويجوز ايضا بنقصان بعض الافراد فيكون اللفظ اولى بالبعض
الاخر نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب او زيادته كالفاكهة
لا يقع على العنب لا القياس يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس
اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبتني عدم

دخوله ظنا فلا يمنع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس
مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص
وان كان بيانا من وجه تعارض وجه اخر كما صرحوا به والقياس لكونه
ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه ولا الاجماع لان زمان الاجماع متراخ
ولا تخصيص مع التراخي وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول
التاريخ يحمل على المقارنة حقيقة ويجوز التخصيص بالكتاب اي للكتاب
خلافا للبعض لكن عند القاضي ابي بكر وامام الحرمين اذا علمنا تاخر الخاص
اذ لو علم تقدمه نسخ العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت
حكم التعارض بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص
المتاخر اذ لو تراخى كان ناسخا وبقي العام في الباقي قطعيا فلم يجز
تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك تخصيص
الخاص تقدم او تاخر او جهل التاريخ ويجوز التخصيص بالكتاب
للسنة كقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة
من جملة الاشياء ويجوز التخصيص بها اي بالسنة لهما اي للكتاب
والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب فيما اذا كانت السنة
متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص بعام الكتاب او جهل
التاريخ لانه يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبرا واحدا فلا يعتبر
لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة او مشهورة
وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تاخرها فتنسخ العام في قدر
ما يتناوله واما التخصيص بالسنة فكالتخصيص للكتاب
واعلم ان السنة كما سياتي ان شاء الله تعالى يتناول الحديث والفعل
والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير
ايضا اما الاول فكالوصال بالصوم بعد نهي النبي عنه واما الثاني فكعدم

انكاره فعلا راه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من
اقسام بيان الضرورة **واما الاستثناء** لفظ الاستثناء حقيقة
اصطلاحية في المتصل والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء
مجازات في المنقطع ولهذا قسم الى قسمين فقيل قصر ان
منع ذلك الاستثناء بعض ما يتناوله صدر الكلام احتراز عن الاستثناء
المستغرق عن دخوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع
في حكمه اي حكم صدر الكلام وانما قال ان منع ولم يقل ان اخرج كما في
عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل
فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه
من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع
عن الدخول فالتصريح به اولى والباء في بالا واخواتها متعلق بمنع
وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض ما يتناوله من الشرط
والصفة والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء المكيل والموزون والمعدود
من الدراهم مثلا صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى
ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناوله الصدر الخارج قلنا
القياس ان لا يصح لكنهما استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد
معنى وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت في الذمة ثمنا و
العدديات التي لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك وهو ليس متناولا
تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى يعني انه استخراج صورة بيان
معنوي اذ المستثنى لم يرد اولا كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسون سنة وسقوط الحكم
بالمعارضة ولو بوجه حالي الثاني فلا يتصور في الاخبار عن الخارج
الاستماع عن الماضي وفي العدد كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا

الاخطاء فمعناه لبس ذلك عمدا الا انه ذلك خطاء لحرمة بناء على
ترك التروي ولذا اوجب الكفارة والشافعي حمله على المنقطع قلنا
لا نسلم صحته في المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول
عنه فان قيل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد
لا مثال قال الشافعي الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد
فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو
من الدهري ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد
في نفي الهية سواه تعالى اذ لم يحكم بثبوته وللاجماع عليه اي على انه من
النفي اثبات وبالعكس قلنا في الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد
الاثبات بعد النفي بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامنا
فيه وبه يندفع ما قيل ان المقدر فيها ان كان الوجود لم يلزم عدم
امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل
امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا في الجواب عن الثاني مرادهم
اي مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم الاستثناء من النفي اثبات
عدم النفي وبالعكس اي مرادهم بالنفي في قولهم الاستثناء من الاثبات
نفي عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام ولو سلم ان المراد بالاثبات
والنفي حقيقتهما فمعارض ذلك الاجماع بمثله اي باجماع اخر
من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق بينهما
انه تكلم بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته بحسب خصوص المقام
لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنبهة للوجود والعدم
وبالعكس يكون في ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق
المفهوم فكيف يصح انكاره مع الاعتراف بها وشرطه اي الاستثناء
ان يكون الاستثناء مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف

تصرف لفظي فيجب ان يكون من مدلوله القصدي ولذا اي لاشتراط
كونه مما اوجبه الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار
في التوكيل بالخصومة بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على
ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام
الموكل لا لانه من الخصومة ولذا لم يختص بمجلسها فيثبت
بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه فجوزه محمد اياه استثناؤه
وليها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا اذ المهجور شرعا كالمهجور
كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا
واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لا يتناولها
الخصومة فيصح بيان تغيير موصولا ومفصولا وعلى هذا الطريق
لا يكون الاستثناء على حقيقته وكذا الانكار بعينه انه على الخلاف بينهما
لكن على الطريق الاول لمحمد لان مجازهما شامل لهما لا يبقى شيء منهما
فيصح استثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس علا بالحقيقة بوجه ولا
يصح عند ابي يوسف لا لدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة
فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سياتي في الاصح احتراز
عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عنه ومجازا لا تلغيه او مجاز
يتبعه ولا يتبع عدم المتبوع ويستثنى الاكثر من الباقي نحو
انت طالق ثلثا الا ثنتين خلافا لابي يوسف هو يقول ان
الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم الا فلانا كان بيانا
للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء القليل
لا الكثير وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء كما عرف تكلم
بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شيء يصير متكلما
به لا الكل عطف على الاكثر بلفظه نحو عبيدي كذا الا عبيدي لو

بالمساوي مفهوماً نحو امائي كذا الا مملوكاتي فان كلا منهما باطل
لاقتضائه مغايرة النفي للنفي لانه لما لم يبق شيء بعد الاستثناء
لم يحصل منكلم بما بقي في الكلام الاول كما مر واما اذا ساواه وجوداً
جاز الاستثناء نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا وفلانا ولا عبد له سواهم
لجواز احتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد الا اذا عقب الكل المستثنى
بما يخرجه عن المساواة نحو له علي ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزمه
اربعة لوقوع الا اثنين في درجة الاثبات لكونه مستثنى عن ثلثة
هي في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل
من ثلثة الا اثنين اذا استثنى من ثلثة هي في درجة الاثبات بقي اثنان
فنجمعهما مع الا اثنين الاخرين فحصل اربعة واذا تعقب الاستثناء
الجمل المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان الرجوع اليها
متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى لكمالها
متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط
والتحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل لان الجمع
بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف
اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا ليس المساواة مطلقا لجواز ان يكون
للمستقل دخل في منع الصرف مثاله اية القذف فان قوله تعالى
الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون حتى
ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يعتبر التوبة قبول شهادتهم بل ردها
من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى
ان التائب تقبل شهادته عنده والاستثناء منقطع ان لم يكن كذلك
اي ان لم يمنع بعضها بيننا وله الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه
بعد التعليق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين لكون

مطلب الاستثناء المنقطع

الآخر بمعنى لكون اما بالنفي والاثبات نحو ما جاءني القوم الا
حمارا او الا زيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا
ما نقص وما نفع الا ما ضر على ما جاء في زيد الا ان جوهر الفرد
موجود **واما التعليق** فيمنع العلية فيلزمه منع الحكم مرة
اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق
واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا
فعندنا لمنعه العلية لانه داخل عليها الا على حكمها فقصد الانتهاء هي
المذكورة دونه حتى ان المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزاء الجزاء
وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا اطلاقا
واذا كان داخلا على العلة يمنعها عن اتصالها بمحلها وبدون الاتصال
بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعي بثلثة امور الاهلية
والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كما انه بانعدام الاهلية
والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام
الاتصال بالمحل فانه قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو
كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجو الوصول
لوجود الشرط واخلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية
ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على
وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى واذا كان التعليق
مانعا للعلية فزمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط لان
المانع حينئذ ينتفي فجاز اي اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز
التعليق اي تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق
والعتاق ونحو ذلك بالملك بان يقال للاجنبية ان تزوجتك
فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا او بان قال العبد الغير

ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا الان و
جود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود العلة
لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة تنجزا وامانعا
وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم
ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بتنجيز الوجود
وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق في منع
الحكم لا العلية بمنزلة الشرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان
فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى
الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في
منع ثقله الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط قلنا
اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة وقد
منعه التعليق فلا يتصور علية بمجرد وجوده اللفظي واما شرط
الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل
التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع
معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا
خبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله
داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب
والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما
الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من
قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا
يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه قلنا الا
الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقت المضاف الحكم اليه
فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من

من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية فزمانها اي العلية زمان
التعليق فلم يجز اي اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز التعليق
بالملك لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف
فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف ومبناه اي
مبنى النزاع بيننا وبين الشافعي ان المعلق بالشرط عندنا
هو الايقاع اي ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق
هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق فلا ينعقد اللفظ
علة والمعلق عنده الوقوع اي وقوع الطلاق والعتاق و
نحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة
والحق لنا اما اولا فلان من حلف لا يعتق لا يحنث بالتعليق
قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما
ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم
وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقال صاحب التلويح
التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء
وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء اذا كان
خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر
ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته
على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل
من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فقد رد
بان ما ذهب اليه من المنطقيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف
وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف
وقد صرح النحويون بان كلم المجازات تدل على سببية الثاني وفيه
اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء وذكر مسببية

من لا يظهر مشيته نحو ان شاء الله وان شاء الملك وان شاء الجن
ونحو ذلك ابطال الحكم الكلام عند ابي يوسف فانه قال ان الصيغة
وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف
سائر التعليقات فان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال
ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف
على هذه المشية فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا و
ذكر مشية من يظهر مشيته تعليق لحكم الكلام عند محمد نظرا الى صيغة
الشرط ويروى العكس ايضا وثمرة الخلاف تظهر في مواضع منها اذا قدم
المشية فقال ان شاء الله انت طالق فعند من قال بالابطال
لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف
الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم
الشرط ولم يذكر حرف الفاء وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق
فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقي الطلاق من
غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدي كذا ثم
قال لها انت طالق ان شاء الله فعند القائل بالابطال
لا يكون يمينا فلا يحنث فعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث
اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة و
نحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح و
يبطل وعند القائل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند
القائل بالابطال ينبغي ان لا تصح واذا دخل الشرط بان يذكر ولا
عاطف بينهما يتقدم الشرط المؤخر ويكون الشرط المقدم مع الجزاء
جزاء له سواء تاخر الجزاء عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار
ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام ولا حنث ان كلم

اي الشرطين

ثم اذا تكلم ثم لم يدخل فكذا لم يعتق

كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر
جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء
جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الاخر لان
الشرط الاول يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم
والتاخير فان الشرط الثاني اذا قدر متقدما كان الشرط الاول مع
جزائه جزاء للثاني متقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار
كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام
شرطا لانعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا
انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول
اولا وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر او تقدم
الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت
فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار والثاني
شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم
الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء واذا تخللهما اي الشرطين الجزاء اي
دخل الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاول شرطا للانعقاد اي انعقاد
اليمين وكان الشرط الثاني شرطا للانحلال اي لانحلال اليمين فاذا
قال ان تزوجت امراة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امراة قبل
الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان
الشرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد
والا يكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام التام المستقل
المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا
فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين
فاذا كلم انحلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد الانحلال

مطلب في بيان ضرورة

اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق واذا تعقب الشرط الجمل المتعاطفة اي جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلي حج ان فعلت كذا ينصرف الشرط اليها جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو المذهب المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة من تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فتكون في حكمها في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء فان حقه التأخير واذا تقدمها اي الشرط الجملة المتعاطفة يتعلق اي تلك الجمل به اي بالشرط للمشاركة المذكورة واذا توسطت اي المتعاطفة بينهما اي بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا لا ينضم الجملة الوسطى الى الجملة الاولى في التعلق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء الا اذا قدم الاولى اي اول الجملة الواقعة جزاء عليه اي على الشرط يعني اذا قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لا غير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتأخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال امرأته طالق ان كلم فلانا وعبده حر ان كلم فلانا ولو جعل متعلقا بالشرط الاخير يبقى نظم الكلام ويستغني عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير لزوم الزيادة وتغير نظم الكلام والرابع بيان ضرورة اي بيان يقع

فان ما ذكر في صدر الكلام ان الميراث للابوين بقوله تعالى وورثه ابواه ثم بين نصيب الام بقوله فلامه الثلث يكون هذا بيانا ضروريا لنصيب الاب انه الثلثان وتمكن بغير ما وضع للبيان لان قوله وورثه ابواه غير موضوع لبيان نصيب الاب وكذا قوله تعالى فلامه الثلث لكن هذا البيان لم يحصل بترك التنصيص على نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام بعد نصيب الام فالتنصيص

يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهو نوع توضيح بما لم يوضع له اي للتوضيح منه ما هو في حكم المنطوق للزومه منه عرفا كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة ومنه السكوت لدى الحاجة الى البيان بان يدل عليه اي على كون السكوت بيانا حال المتكلم اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة لا انه المتكلم بالفعل فان السكوت بيانا فيه كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهد عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن تقدير منفعة البدن في ولد المغرور وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وسكوت الصحابة عن تقدير منفعة البدن في زوجته اي المغرور روي ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فدل ذلك على الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والوضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة وسكوت البكر البالغة فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال

وسكوت الناكل فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا
به لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع
القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن
بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان
يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي
محقا في دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه
بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة
تقتضي بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف
وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول
والتسليم وسكوت المولى حين رأى تجارة عبده فانه ايضا
جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقتضي بان
من لا يرضى بتصرف عبده حين رأى يظهر النهي ويرد عليه فلما
ترك التعرض علم انه راض باصنع وتقرير هذا البحث على هذا
الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم ومنه ما
ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له على مائة ودرهم ومائة ودينار
ومائة وقفيز جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعي
المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان
العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا
استحسناه بالعرف والاستدلال فان ارادة التعبير بالمعطوف وتمييزه
عنه متعارف في نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستحسن
ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وعطف كل عدد
انما كان مقدرا لانه يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالكيل والوزن
بخلاف له علي مائة وثوب فضلا عن نحو عبد فانه لا يثبت في

في الذمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد كالمضافين ولذا لم
يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه يعرف
المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدار وبيان تبديل وهو
النسخ ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ
والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه وهو لغة التبديل واصطلاحا
ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة
قولا وفعلا وتقديرا فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل
من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب
عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان
المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا انه يدرج
الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب
ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كما بالموت والجنون على عدم
ما خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا
والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب
بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لانه صدق كل منهما
باعتبار دون اخر فانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق
بابد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء
البحث الثاني في جوازه وهو جائز عقلا اما اذا لم يعتبر مصالح
العباد فان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما
يشاء ويحكم ما يريد ولا يسأل عما يفعل واما اذا اعتبر تفضلا
على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف الصالح باختلاف الاوقات وعلم
الخبير القدير به وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة
والازمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كما في الاحياء والاماتة

وجائز نقلا لان الامتناع بالاخوات والجمع كان حلالا في زمن
آدم عم ثم نسخ في سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا في شرع
ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام ولان الجمع
بين الاختين كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم
في سائر الشرائع فان قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية قلنا
الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف
وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما
شرعية خلافا لغير العيسوية من اليهود فانهم انكروا الجواز فرقة
عقلا واخرى نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون
بداء او لا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله تعالى محال قلنا ان اريد
بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان
اريد تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها واما الثاني
فلنقلهم عن موسى عليه السلام ان لا تنسخ شريعته وعن التورية
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض قلنا لا نسلم انه قوله
وانه متواتر ولو سلم انه ثابت في التورية النازل على موسى عليه السلام
وثبوته فيما في يدهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها
كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عليه السلام ولو احتجوا
لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وهو واقع
كالسبق في الجواز نقلا خلافا لابي مسلم الاصفهاني ولم يرد بانكار
وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم وذلك
لان الظاهر منه امران الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف
للنص لقوله تعالى ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع الشرائع السابقة بشريعة
محمد عليه السلام وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة

موقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القران ان موسى
وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني نسخا قلنا
لا نسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال
ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض
دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يعلم منها التأبيد
فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية
للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى

البحث الثالث في محل النسخ ومحله حكم احتراز عن الاخبار عن
الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب
او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال او ذاك
حرام شرعي خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ
فرعي خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد لم يلحقه اي لم يلحق ذلك
الحكم توقيت اي تعيين من الوقت ولا تأبيد اي دوام الحكم ما دامت
دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا
قيدا حكم صفة توقيت وتأبيد نصا نحو الصوم واجب مستمر
ابدا فان نسخه لا يجوز اتفاقا واختلف في غيره وهو امران الاول
ان لا يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به
نحو صوموا ابدا او الى كذا فان الفعل يحل بمادته والوجوب انما
يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها الى الفعل باعتبار مادته وجواز
فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا للجصاص
وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تبعهما الثاني
ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم ظاهرا لا نصا نحو الصوم

يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني
فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخ
يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد لا عندهم
الجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافي عدم ابدية التكليف
بجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد
التكليف به نحو صم غدا فات قبله ونسخ اليوم وللمتاخرين ان
ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت بجعله غير دائم وغير موقت
بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى وجوبه يستلزم لانه اذا لم يجب
جاز تركه فلم يدم فينافي دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة
نقيض كل لازم للملزوم فيكون مبطلا لنصوصية التابيد كما في
تابيد الوجوب بعينه البحث الرابع في شرط النسخ وشرط التمكن من
الاعتقاد لا الفعل اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب
فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص
وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول
الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفي
ما يسع جزء منه فيكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي
ذلك القدر في محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب
والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصودا تارة كما في انزال المتشابه
وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس
وعدم احتماله السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل
تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداء
لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس قبل التمكن من الفعل
لا من عقد النبي عم قبله عليه السلام وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس

ليس بشرط وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى
لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث مشهور
متلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم البحث
الخامس في الناسخ ويجري النسخ بين الكتاب والسنة بمعنى يجوز
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة
بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين
باية المواريث والثاني نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها ولا خلاف في صحة هذين القسمين و
خالف الشافعي في المختلفين اي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة
بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول مطعنة للطاعن
فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما
ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة دونه
وليست من لدنه تعالى والثالث انه عليه السلام قال يكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
تعالى الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه تعالى
قال قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل والجواب
عن الاول ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن
ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله وعن
الثاني ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته في حق المكلف
حكمة او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث قران ولا شك
ان السنة ايضا من لدنه تعالى لانه عم لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم
يثبت على الخطاء وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف

للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به
حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا
سمعتم مني فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على
كتاب الله تعالى فان خالف فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على
المقارنة فيرد كعدم قوته على المعارضة فان علم فان تقدم
على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا
رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد التبديل
وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل في المعنى
فالسنة ايضا من عنده تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل
بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام وعلى الثاني بوجهين الاول
انه مطعنة للطاعن كما سبق والثاني انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون ما به رافعا والجواب عن الاول
ما سبق في الاول عن اول الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ
فلو سلم فالنسخ بيان أمد الحكم ولو سلم فيدل على ان النبي عليه السلام
مبين في الجملة فلا ينافي كونه ناسخا ايضا والاجماع لا ينسخ شيئا
ولا ينسخ بشيء لان الاجماع بعد عهد رسول الله عليه السلام لكفايته
في عهده ولا نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم في زمن
ابي بكر رضه فلسقوط سببه لا بالاجماع وكذا القياس بقضاياته لا ينسخ
ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة
نصه لا نفسه على انه لا نسخ بعده عليه السلام كما سبق والمعروف عنده
بالنص وان وجد القياس والناسخ اي الحكم الذي يفيده الناسخ
يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق
منه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي فانهم قالوا يجب

ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها
قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز
ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون
في عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام
مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان
حلالا في الابتداء ثم نسخ وكذلك ان الحرمة اشق من الاباحة
لا ينسخ المتواتر كتابا كان او سنة بالاحاد لان المظنون لا يقابل
القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلوتهم بخبر الواحد
مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم
انكار الرسول عليه السلام ذلك فقيل لافادته القطع بالقرائن فانه
نداء مناديه عليه السلام بحضرته في مثلها قرينة صادقة عادة فالناسخ
والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم
ولا نسخ فيه وانما النسخ في بقائه حال حيوته وهو ظني لثبوته بالاستصحاب
لان احتمال النسخ قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ
كلاهما ظنيان وينسخ المتواتر بالمشهور لان النسخ من حيث
بيانيته يجوز بالاحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله شرط التواتر
ويجوز في المتوسط بينهما عملا بالشبهين ويجوز نسخ الثابت
بالدلالة اي دلالة النص مع نسخ الاصل اتفاقا واختلف في نسخ
احدهما بدون الآخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران
فجاز رفع كل بلا آخر قلنا لا يفيد التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل
لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم
التأفيف والضرب فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم واما من طرف
الفحوى فلانه تابع فلا يبقى بدونه قلنا التبعية في الدلالة والفهم

لا في ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب
والمختار جواز نسخ الاصل بدونه اى بدون الثابت بالدلالة
لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت
ان حكم الاصل ملزوم له كتحريم التافيف والضرب ورفع اللازم يستلزم
رفع الملزوم بلا عكس بخلاف القياس بمعنى ان النسخ حكم اصل القياس
لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب انتفاء علته علته وعليها
يترتب الحكم وبانتفائها ينتفي الفرع يعرف الناسخ بالتاريخ بان
يعلم ان نصا قابلا للناسخية متاخر عن نص قابل للمنسوخية
وتنصيص الرسول بناسخيته صريحا كهذا ناسخ او دلالة كحديث
كنت نهيتكم او تنصيص الصحابة خلافا لمن يرى التمسك بالاثر
واذا لم يعرف الناسخ فالتوقف اى الحكم هو التوقف لا التخيير كما
ظن لان في رفع حكمها واحدها حرج قطعا البحث الثالث
في المنسوخ والمنسوخ منه اى من الكتاب اربعة لانه اما التلاوة
والحكم المستفاد منها معا كالصحف السابقة فانها كانت نازلة
تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف
ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم او احدهما اى
التلاوة فقط او الحكم فقط وفيه منها البعض لان النص وسيلة
الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط
الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت
بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب هنا في الابتداء
لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصورتين في الابتداء
والبقاء ولنا اولا جوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة
كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب

١٣٦

بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما كسائر المتباينات
وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضه انه كان فيما انزل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله ويراد بهما عرفا
المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة
والحكم فقط كنسخ ايذاء الزواني باللسان وامساكهن في البيوت
والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك او وصف الحكم
كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزء اعلم ان العلماء
اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة
بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة
لا يكون نسخا للحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغيير الاول
وكذا ان لم يكن الزيادة متاخرة بعد ر[illegible] العقل كزيادة رد
الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين
القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء اما زيادة الشرط فانها
ترفع اجزاء الامر واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي
مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون
بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا
فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني
بالتخيير في ثلثة بعدما كان الواجب احد اثنين فالزيادة
هنا ترفع حرمة ترك الواجب احد هذين الاثنين والثالث
بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج
عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح
ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب
القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم

بر نفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه
مستند الى العدم الاصلي قال الشافعي زيادة الشرط والجزء ليس بنسخ
بل هي بيان محض لان الزيادة على الاصل ضم وتقرير للاصل والنسخ
رفع وتبديل له فكيف يتحدان فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة
مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد
بالف وآخر به وبخمسمائة قلنا لا نسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له
فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك ورفع الاجزاء في بعض
الصور ورفع حرمة الترك في بعض آخر لا يكون تقريرا للاصل بل
تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا فلا يزاد بخبر الواحد
والقياس المفيدين للظن على المتواتر المفيد للعلم والمشهور
المفيد لطمانينة الظن خلافا له اي للشافعي فانها لما كانت عنده
بيانا محضا جازت بها كما ذهب اليه في تخصيص العام فلا يزاد
التغريب على الجلد والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات كما ذهب
اليه الشافعي ولا الترتيب بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى
به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور
مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل
رجليه كما ذهب اليه ايضا ولا الولاء اي الموالاة في غسل اعضاء
الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روي انه عليه السلام كان يوالي في
وضوئه وبقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به
على آية الوضوء متعلق بلا يزاد وهي قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية فان كلا من الغسل والمسح
لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة فالنص
باطلاقه يقتضي الجواز على اي وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليها

عليها رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية في
التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما تثبت
بالنص لا غير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هي
القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كان النية عبارة عن مطلق
القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة
الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة له على الخاص فكيف
يستفاد ذلك منه فقول الجواب ان الاصل في الشروط المامور
بها ان لا يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط
النية فيها والقصد في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مامورا
بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول
فانه لما كان شرطا للصلوة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم تشترط
فيه النية والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع
التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا
صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد
فترجح جانب كونه مامورا بها بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه
القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ
عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا يزاد
الطهارة عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعي بقوله
عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه
الكلام على آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو
باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة
بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض

بان النص يجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة
اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد
به حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف
منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له و
الجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ
فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة
ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة
المؤداة بالكراهة ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة
بالسجدة ولو سلم فهو في حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول
فلانه باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحق
خبر الاشواط السبعة بيانا له لا انه مستفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار
ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال
المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع
بين الاجمال واما الثاني فلانه لا بد لتحقق الحركة من تعينها الى جهة
شرعا تماما منه فالمراد حركة اعتبر تعيين مبدأها شرعا وهو غير معلوم
فالتحق خبر الابتداء بيانا له فليتأمل ولا الفاتحة ولا التعديل اي تعديل
اركان الصلوة على الصلوة كما ذهب الى الاول الشافعي بقوله عليه
السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني الشافعي وابو يوسف
بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل
فرضا حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل على اية الصلوة
لانها مجمل بخبر الواحد متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل ولا الا
يمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم لما ورد
علينا بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى جعلتموهما واجبا وانا لم

وانا لم نثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض
عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه
بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما لا يمكن ان يزاد
به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة والتعديل
فليس بالزيادة التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل
لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط
بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور
في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبتين فيه بهذا
المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه مما يسقط كله
بلا اثم لسقوط الظهر الذي به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى انه اثم
المصلي لتركه مع جواز صلوته والاساءة واجب الصلوة وفيه
سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة كما جاء الوعيد
على النقص عن الثلث وهذا سر انه اباح ربع لم يجعل في الوضوء
واجبا **الركن الثاني** فيما يختص بالسنة لما فرغ من المباحث
المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة
وهي اي السنة ما صدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص اي القول
المنسوب الى النبي عليه السلام بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه
الا السنة القولية او فعل عطف على قول وهو ظاهر او تقرير وهو
ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو
تقرير منه له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي
احتيج الى بيانه اولا فقيل الوحي في حقه عليه السلام نوعان الاول
ظاهر وهو على ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله سمع النبي عليه
السلام من ملك تيقنه اي يعلم ذلك الملك يقينا مبلغا من

جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه عليه السلام بلسان
الروح الامين عليه السلام كالقران والثاني ما لاح الية ووضح له
اي للرسول باشارة اي باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان
روح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل
رزقها والثالث ما اتى راليه بقوله اولاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى
قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا اي الهاما بان اراه الله
تعالى بنوره كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والكل من الاقسام
الثلثة منه اي من النبي عليه السلام حجة على الكل من امته يجب عليهم
اتباعه بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والنوع
الثاني باطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتامل في حكم النص ومنعه
بعضهم مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي
بالنص والمفهوم من الوحي ما القي الله تعالى اليه الملك وغيره
ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل الحكم
ولا عجز بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز
له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم لعدم
القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل بالاجماع والجواب عن الاول
ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقران عن الهوى ما القران الا وحي
يوحيه الله تعالى اليه بسلب شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد
كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وفيه بحث لان
حكمه بالاجتهاد ح لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب
الاقتصار على المنع وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل القرار على
الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده
الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطاء فلا

وانا وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما حكومة سليمان ع م فانه جعل الانتفاع
بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك من الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر
والنقصان واما حكم المسئلة في شريعتنا فعند ابي حنيفة لا ضمان ان لم يكن معها سائق او قائد وعند الشافعي يجب الضمان ليلا لا نهارا م م

١٣٩

فلما لم يجز لم يجز وجوزه اخرون مطلقا كمالك والشافعي و
عامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا و
استدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه السلام لدخوله
في عموم فاعتبروا والثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود
وسليمان عليهما السلام حيث روي ان غنم قوم افسدت زرع
جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث
فقال سليمان ع م وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين
فقال ارى ان ترفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها
واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه
حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه
السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره
يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثالث انه عالم بعلل النصوص
وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه
العلة وذلك بالاجتهاد الرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور
المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه و
تخمين الراي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك
ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رايه اقوى فاذا جاز
له العمل برايهم عند عدم النص فرايه عليه السلام اولى لانه اقوى قلنا هذه
الوجوه انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سياتي تحقيقه
لا مطلقا والنزاع فيه والمختار عندنا انه عليه السلام ينتظر الاول
يعني ينتظر الوحي الظاهر فيما يرجو نزوله اي بعد ما مضى
مدة الانتظار وهي قدر ما يرجو نزوله وخاف الفوت في الحادثة
يعمل بالثاني يعني الاجتهاد لان الاول اصل في حقه عليه السلام

والثاني خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل لكن
يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع
رجاؤه عن الماء والاول يعني الوحي الظاهر اولى لاحتمال الثاني يعني
الاجتهاد الخطاء وان لم يقر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا
في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه في
الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مامورين بالاتباع في الخطاء و
الامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والمختار
ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم فانه
يدل على انه اخطاء في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء بل
ينبه عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع
بهذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين
مع جواز تقريرهم على الخطاء على انا لا نسلم انه يؤدي الى الامر باتباع
الخطاء بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب
المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة فالاستقرار اي استقرار
الرسول على اجتهاده وعدم التنبه على خطائه دليل الاصابة في اجتهاده
يقينا فانه لو كان خطاء لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب فلا يجوز
مخالفته اي مخالفة الامة اجتهاده بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز
كونه خطاء جاز مخالفته **فصل** فيما يتعلق بالقول الصادر
عن النبي عليه السلام اخبارا او انشاء وفيه ابحاث البحث الاول
في كيفية اتصاله اي القول بالنبي عليه السلام وهو اي اتصاله به بوجوه
ثلثة لانه اما ان كانت الرواة لذلك القول في كل قرن من
القرون المعتبرة وهي القرن الاول والثاني والثالث قوما لا يجوز
العقل تواطئهم اي توافقهم على الكذب عادة وان جوزه نظرا الى

الى الامكان الذاتي وعدم تخويره ذلك ليس لانه اعلم كل واحد
ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدالتهم ولا لتباين
اماكنهم لحصول العلم الضروري وان كان البعض مقلدا او طاهرا او
مجازفا وعند اعصارهم وكفرهم كاخبارهم الكفرة عن موت ملكهم
واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم وبسمى هذا القسم
الكامل الاتصال المتواتر لنا بعد رواته واحدا بعد واحد وهو
اي المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده في الشرعيات كنقل القران
والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة و
نحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار
لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته تماما وو دينه
ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان بالضرورة لانه
لا يفتقر الى توسط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا
يتاتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابي الحسين
البصري وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسط المقدمتين نحو
انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو صادق وثانيا
انه لو كان ضروريا لعلم ضرورته لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم به
والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان
عدمه وامكان الترتيب لا تستدعي الاحتياج كما في قضايا قياساتها
معها وعن الثاني انا لا نسلم ان العلم بكيفية العلم لازم به اذ لا
يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم فلا نسلم ان لازم
الضروري ضروري لاحتياجه الى توسط اللزوم وانما فيه اي
في ذلك الاتصال شبهة صورة ان كانت الرواة كذلك اي قوما
لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرن الثاني وهو زمان

التابعين والقرن الثالث وهو زمان تبع التابعين لان القرن
الاول بل يكون في خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال
صورة وان لم يكن معنى لتلقي العلماء اياه في القرن الثاني والثالث
بالقبول ويسمى هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو اي المشهور
يفيد طمانينة الظن وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس
على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين
وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما شاهدها واليه
الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن
قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث
يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس
عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كون احاد الاصل سبب الشهرة
الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل واما فيه شبهة صورة ومعنى
ان لم تكن الرواة كذلك اي قوما لا يجوز العقل تواطئهم على
الكذب في القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم في الاصطلاح
خبر الواحد وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر او يشتهر و
هو اي خبر الواحد يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط معتبرة
في الناقل والمنقول وسياتي بيانها بالكتاب وهو قوله تعالى فلو
لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهان الاول ان
امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل
لان التخصيص المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العمل
لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد في الاصح ولو سلم
فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثاني انه تعالى للترجي وهو على الله

على الله تعالى محال فيحمل على الازم وهو الطلب الجازم فايجاب
الحذر عند ترك العمل يستلزم وجوب العمل والسنة فانه عليه
السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام
وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية
وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر ام سلمة في الهدايا وقبل
الرسل في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك والاجماع فان الصحابة
والتابعين استدلوا وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك
ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح
وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار
الاحاد حتى يدور والمعقول فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة
بالتجاذب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا المخبر
مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العا
دلة كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة
يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوي ترجح جانب
الصدق لكون الكذب محظور دينه وعقله فيفيد غلبة الظن
فيوجب العمل كما في القياس بل اولى اذ الشبهة في الاصل ههنا في طريق
الوصول وقيل لا يوجب ايضا اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهب
طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفي
الملزوم وهو العمل وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم وهو العمل
قلنا لا نسلم استلزام العمل للعلم القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت
بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم
قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون

مطلب البحث الثاني

بمعنى الوجه فيجوز ان يكون في الآية بذلك المعنى البحث الثاني في
شرائط الراوي التي اذا فقد واحد منها لا يقبل روايته وهي اربعة
الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ على ما ياتي في بيان الا
هلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظاهر
واما الصبي فانه وان كان ضابطا كاهل التمييز ربما لا يجتنب الكذب لعلمه
بان لا اثم عليه والشرط الثاني الاسلام وهو تحقق الايمان كما ان الايمان
تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين و
بتبعية الابوين او الدار والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاه ر
البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام
والاقرار به وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل
ولا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته كالصلوة بالجماعة للحديث و
لذا قال محمد في صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف
حين ادركت تبين من زوجها بل لان الثاني فات في اشتراط
التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال وهو التصديق
بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب والاقرار به باللسان و
لو اجمالا وانما اشترط الاسلام لا لان الكفر يقتضي الكذب لانه حرام
في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين نقصا فيرد
قوله في اموره والشرط الثالث الضبط وهو مجموع معان اربعة
الاول حق السماع اي سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه
شيء والثاني فهم المعنى للكلام على سبيل الكمال لامكان ان ينقله
بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط لان المعتبر في
حقه نظم المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في
السنة معناها حتى لو بذل المجهود في حفظ اللفظ انه كان حجة و

والثالث حفظ اللفظ باستفراغ الوسع له والرابع المراقبة اي
الثبات على الحفظ الى حين الاداء فمن اذ ذري نفسه ولم يرها
اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يقبل
وانما اشترط الضبط لان بطرف الاصابة لا يترجح الا به فلا يظن
بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان وهو ظاهر
وباطن وظاهره ضبط معناه اي الكلام لغة وهو الشرط ههنا
ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق
القياس وباطنه ضبطه اي ضبط معنى الكلام فقها اي من حيث
تعلق الشرعي به وهو الكامل ولهذا قصرت رواية من لم يعرف
بالفقه عن رواية من عرف به والشرط الرابع العدالة وهي استقامة
الدين والسيرة وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملا
زمة التقوى والمروة وترك البدعة يستدل بذلك على رجحان
صدقه وهي قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل
المانع عن المعاصي وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر
ادناكماله وهو ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان الدين والعقل
على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب
لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان لم يكن عصمة لان في
اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثاني
الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع
الاستغفار والثالث الصغاير الدالة على خسة النفس كسرقة
لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب
بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو
ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا

مطلب البحث الثالث

خبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مرّ دوّ البحث
الثالث في بيان حال الراوي وهو ان عُرف بالرواية وشهر بها فان
كان ذلك المعروف بها فقيها كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد
ومعاذ وعائشة ونحوهم رضي الله تعالى عنهم تقبل الرواية عنه مطلقا
اي سواء وافق القياس او خالفه وروي عن مالك ان القياس مقدم
عليه ورد بانه يقيني باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة
محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يحتمل ان يكون لخصوصية
الاصل او في الفرع مانع والا اي وان لم يكن فقيها كابي هريرة و
انس رض فترد روايته ان لم يوافق الحديث الذي رواه
قياسا اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف آخر تقبل وذلك لان
النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان
يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس
مثل حديث المصرّاة وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام
قال من اشترى شاة فوجدها محفّلة فهو بخير النظرين الى ثلثة
ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وردّ معها صاعا
من تمر وجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان
تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الآية و
تقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا
له في عبد قوّم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع
المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل
فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع
ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بمجيء العقد

ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي
بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان
بالمثل او القيمة فيكون على صورة العدوان الصريح وان لم يعرف
الراوي الا بحديث او حديثين فان لم يظهر حديثه في السلف جاز
العمل بها اي بروايته في القرون الثلثة الاول لان الصدق والعدالة
في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام ان وافقه اي
رواية القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة رح الحكم
بظاهر العدالة لانه في القرن الثالث لا بعدها اي بعد تلك القرون
فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية وان ظهر حديثه
فيهم اي في السلف فان قبلوها اي السلف روايته بان رووا عنه
وشهدوا بصحة حديثه او لم يطعنوا في روايته تقبل تلك الرواية
فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم
السلف بالتقصير وكذا تقبل حديثه ان اختلفوا فيه بان قبل
البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه لا مطلقا بل ان وافق
حديثه قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال
بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه السلام لها عليه بمهر مثل
نسائها فقبله ابن مسعود وردّه علي رض وقد روى عنه الثقات
كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق
القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في
الموت ولم يعمل به الشافعي لمخالفة القياس عنده وان ردّه اي
السلف روايته رُدّت روايته كما روت فاطمة بنت قيس
انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها
ثلثا فردّه عمر وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين البحث

الرابع في بيان الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام
وهو نوعان الاول ظاهر وهو الارسال وهو لغة [illegible] التقييد
وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح
المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوي
واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال
ابا هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحد سموه معضلا
والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي
والثاني مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل العدل في كل
عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من اخر ويقبل مرسل الصحابي
بالاجماع لانه يحمل على السماع ويقبل مرسل القرنين اي الثاني والثا
لث عندنا اما اولا فلان الثقات من التابعين ارسلوا وقبل
منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل بدعة
حدثت بعد المائتين واما ثانيا فلان المروي عنه لو لم يكن
عدلا لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه عن عدل تدليسا
واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام في ارسال
من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذب على
الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند خلافا
للشافعي فهو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة
الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تاثير
للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن في الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا
على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لا
يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو
قال حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني انا نلتزم في الثقة

الثقة اولا نسلم الملازمة انما للشهادة بالعدالة في القرنين ولجريان
العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث
انا لا نسلم الملازمة لمنع فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح
واختلف المشايخ فيمن دونهما اي قبول مراسيل من دون القرنين
فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة
وقال بعض منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق
وتغير عادة الارسال الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا
مسنده كمراسيل محمد بن حسن والمرسل من وجه والمسند من وجه
اخر يقبل عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا
فيه رده بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال لترجيح الجرح على التعديل
ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا
وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق
والساكت لا يعارض الناطق ولذا قال في الصحيح وذلك مثل
لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يوسف وشعبة وسفيان الثوري
مرسلا والنوع الثاني باطن وهو اما بنقصان في الناقل لانتفاء
الشرائط المذكورة في البحث الثاني واما بالمعارضة للاقوى اي بكونه
معارضا لدليل اقوى منه صريحا كحديث اي كمعارضة حديث
فاطمة بنت قيس ان الرسول عليه السلام لم يفرض نفقة لها ولا
سكنى وقد طلقت ثلثا للكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم الاية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله
تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن
من وجدكم قيل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع
فكيف يرد الحديث بمعارضتها قلنا القراءة الشاذة ما لم تشتهر

لا يُعمل بها فلمّا عمل بها علم انّها اشتهرت وقد سبق في اوّل الكتاب
انّ القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة
بها على الكتاب وكمعارضته حديث القضاء بشاهد ويمين للحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام البيّنة على المدّعي واليمين على من
انكر امّا لانّ القسمة تنافي الشركة وامّا لانّ تعريف المبتدأ باللام
الاستغراق يوجب الحصر او تعارضا لا صحابل دلالة وروينا
اذا شذّ الحديث بين الصحابة في البلوى العامّ اذ يستحيل
عادة ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا
لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسّكوا به دلّ على زيافته و
انقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه او اذا اعرض عنه الاصحاب
فانّهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى
الرأي دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى
على الفطن المنصف انّ عبارة المتن والشرح احسن من عبارة
القوم ههنا البحث الخامس في الطعن اعلم انّ الطعن امّا
من المروي عنه او من غيره وكلّ منهما سبعة اقسام امّا الاوّل فلانّ
انكاره امّا بالقول او بالفعل والاوّل امّا بالنفي الجازم او المتردّد
او بالتأويل والثاني امّا بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او بجهل
التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه وامّا الثاني فلانّه امّا من
الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمل وامّا من سائر ائمّة الحديث
فالطعن مبهم او مفسّر بما لا يصلح فامّا مجتهد فيه او متّفق عليه
فامّا ممّن يوصف بالنصيحة او بالعصبيّة والعداوة فشرع في
بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال وهو اي الطعن امّا
من المروي عنه فنفيها اي نفي المروي عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا

مع جاحد الحديث المروي لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعيّنه
لا يسقط عدالتهما المتيقّنة لانّ اليقين لا يزول بالشكّ كبيّنتين
متعارضتين فيقبل رواية كلّ منهما في غير ذلك الحديث وتردّده
اي تردّد المروي عنه سواء كان بنفي ولم يصرّ عليه وقال لا ادري وتأويله
للظاهر يعني اذا روى عن حديث ظاهر في معنى وقد اوّله بحمله
على غير ظاهره كتخصيص العامّ وتقييد المطلق يختلف فيه
امّا الاوّل فقال ابو يوسف تردّده جرح واختاره الكرخي والشيخان
وسائر المتأخّرين وقال محمّد ومالك والشافعي ومن تبعهم ليس
بجرح ولاحمد روايتان مثاله ما روى سليمان عن الزهري عن
عروة عن عائشة رضي الله عنها عليه السلام قال ايّما امرأة الحديث و
قد تردّد فيه الزهري وامّا الثاني فذهب الكرخي والاكثر خلافا
للشافعي الى انّه لا عبرة بتأويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي
كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على
تأويله لانّ الظاهر انّه لم يحمله الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح
ولغيره اي تأويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني المجمل ونحوه
ممّا ليس ظاهرا في بعض المحتملات ردّ للباقي من المحتملات لامر
انّ الظاهر انّه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وعمله اي المروي عنه بعد
ها اي بعد الرواية عنه بخلافها يقينا بان كان الحديث نصّا
في معناه غير محتمل لما عمله جرح للمروي لانّه يحمل على وقوفه على
منسوخيّته او عدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا لسقطت روايته
ايضا لا عمله قبلها فانّ عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على تركه
ذلك العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظنّ به ولا عمله حال
كونه مجهول التاريخ اي لم يعلم انّه قبل الرواية او بعدها فانّه

لا يكون جرحا ايضا لان حجية الحديث لا تسقط بالشبهة ولا امتناع
عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه و قد ترك به والطعن اما من غيره
اى غير المروى عنه فان كان ذلك الغير الطاعن صحابيا لا يحتمل
الخفاء عليه فجرح اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على النسخ
او عدم الوجوب او الانتساخ مثاله قوله عليه السلام البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير المحصن
وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة و رجم بالحجارة
فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة
اليهم حتى ان عمر رض حين لحق ربيعة بن امية بالروم مرتدا حلف ان لا ينفي
ابدا وقال على رض الله عنه كفى بالنفي فتنة فعلم ان النفي من عمر
كان سياسة لا عملا بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ ولما امتنع
عمر رض عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة
علم ان قسمة خيبر لم يكن حتما فتخير الامام في الاراضي بين
الخراج والقسمة وان احتمل الخفاء فلا اى فلا يكون جرحا لانه
النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضوء
بالقهقهة لانها نادرة بينا بين الصحابة وانه لم يعمل به ابو
موسى الاشعري وان كان الطاعن من ائمة الحديث فجمله اى
مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح او منكر
او راويه غير عدل لا يقبل لان الظاهر العدالة بين المسلمين
للعقل والدين لا سيما في القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن
ولانه لا يعتبر في الشهادة وهي اضيق فيها اولى ومفسره بالمتفق
على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح لا متعصب جرح والا فلا
فلو فسره بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل مجتهد فيه لا يكون جرحا

جرحا كالطعن بالاكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف
لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن
متهما بالعصبية كطعن الملحدين في اهل السنة لا يسمع الطعن

السادس في محل الخبر اى الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء
كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد والذي هو
المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الا
حاد لابتنائها على اليقين وهو اى محل الخبر اما حقوق الله
تعالى اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله او حقوق العباد والاول
اما عبادات او عقوبات والثاني اما فيه الزام محض ولا الزام
فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فتفرع في بيان الاقسام
الخمسة واحكامها فقال فالعبادات سواء كانت خالصة
مقصودة كانت كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك او لا
كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبات كما في كفارة الفطر
من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر
تثبت بخبر الواحد بالشرائط السابقة فاذا اعتبرت الشرائط فلا
يقبل خبر الفاسق والمستور فيها اى في العبادات لانتفاء بعض الشرائط
وان قبل خبرهما في الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته بالتحري
اى بشرط انضمام التحري اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر يستقيم
تلقيه من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدول حاضرا
عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط
الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها
هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين
في الاحاديث ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه والكافر مطلقا في الاحكام

والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة واختلف في قبول
خبر الواحد في العقوبات روى عن ابي يوسف واختاره الجصاص
انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد و
بدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق غير ماعز وذهب المتأخرون
واختاره الكرخي انه لا يقبل لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات
تندرئ بالشبهات وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا
يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت
بدلالة النص قطعي كالمنصوص والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة
واما حقوق العباد وهي باقسامها الثلثة تثبت بخبر الواحد
بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما فيه
الزام محض كالبيع والاجارة ونحوها يشترط فيه الولاية فلا تقبل
شهادة الصبي والعبد ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان
حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة بشرائط الرواية التي
سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى
زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف
التزوير والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والرسالات
في الهدايا والودايع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد
ولا يشترط فيه الا التمييز فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد و
الكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان في اشتراط
العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان
والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون دائما للمعاملات
الخسيسة لاجل الغير كخبر الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير
لازمة لان العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل

الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب
الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود سائر الشرائط
اما العدد او العدالة عنده اي عند ابي حنيفة ان كان المخبر فضوليا
والا اي وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط
العدد او العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل
والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا
يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف
الفضولي وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين وفا الاهوى
القسم الثالث الذي فيه الزام من وجه دون وجه كالثاني من الا
قسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث يضاهي باب
المعاملات والضرورة مشتركة قلنا فيه الغا بشبه الالزام البحث الرابع
في نفس الخبر وهو انواع اربعة الاول ما علم صدقه كخبر الرسل
فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الا
عتقاد بصدقه والايتمار به قال الله تعالى وما اتيكم الرسول
فخذوه الاية والثاني ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية و
حكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان والثالث ما يحتمل
اي الصدق والكذب بلا رجحان لاحدهما على الاخر لانتفاء
المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله
ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه او نقول يحتمل الصدق
لانه مدلوله الاصلي ويحتمل الكذب احتمالا ابيا ولانه كان
احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء
جانبيه كيف وقد قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا الاية والرابع ما يترجح صدقه على كذبه كخبر

العدل المستجمع للشرائط المذكورة للرواية فان جانب صدقه
راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته باجتنابه عما
يوجب الفسق وحكمه العمل به لا على اعتقاد حقيته قطعا و
المقصود ههنا هذا النوع وله اى ولهذا النوع اطراف ثلثة و
لكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول طرف السماع وعزيمته ان
تقرأ على المحدث فتقول اهو كما قرأته فيقول نعم او يقرأ المحدث
عليك والاول وهو ان تقرأ على المحدث اولى عند الفقهاء
خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام
قال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مامونا
عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة و
طبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين وان قرأ الا
ستاذ لا تكون المحافظة الا منه والكتاب والرسالة من الغائب
كالخطاب من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان
يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية
من فلان ابن فلان الى فلان ابن فلان ثم يبتدأ بالتسمية ثم
بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي
عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول
المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث
فلان ابن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه
فاروه عني بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب فهنه شرعا وعرفا
اما الاول فلان النبي عليه السلام مامور بتبليغ الرسالة الى الناس
كافة ولا يتصور الا باحدهما واما الثاني فلان الخلفاء والملوك

الملوك قلدوا القضاة والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة
وعدوا المخالف لهما مخالفا للامر ورخصته اى رخصة السماع
بان لا يكون فيه اسماع الاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت
لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين اسناده
او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من
مسموعاتي والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه
بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان
فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة لتاكيد الاجازة
لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض
المحدثين تاكيدا للاجازة والمجاز له ان علم ما في الكتاب صحت
الاجازة والا فلا تصح قيل فيه اى في عدم صحة الاجازة فيما اذا
لم يعلم المجاز له ما في الكتاب خلاف لابي يوسف كما له خلاف في الكتاب
الحكمي حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال
شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق
لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب تشتمل على
الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما
وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها
على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة قبل العلم والطرف
الثاني طرف الضبط وعزيمته الحفظ اى حفظ المسموع من وقت
السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة
في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ورخصته الكتابة
فان نظر في الكتاب وتذكر الحادثة فحجة سواء خطه او خط رجل
معروف او مجهول وفي هذا القسم من الكتاب الآن عزيمة وان كان

في اول الزمان رخصة والاداء وان لم يكن متذكرا فلا يكون
حجة عند ابي حنيفة اصلا فلا يعمل به راوي الحديث ولا القاضي
يجد في خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا الشاهد يرى خطه
في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط
من غير تذكر قال ابو يوسف الكتاب يقبل في الحديث وفي السجل
ان كان في يده للامن عن التزوير سواء كان بخطه او بخط رجل
معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو
شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما في
السجل فلان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل
حادثة ولما كان في يده امن عن التزوير فيقبل والا اي وان لم
يكن في يده فلا يقبل في السجل ولا يحل العمل به لان التزوير فيه
غالب ولا في صك في يد الخصم لغلبة التزوير فيه ايضا حتى
اذا كان في يد الشاهد يقبل بل يقبل في الحديث اذا عرف اي كان
خطا معروفا مامونا عن التبديل والغلط في غالب العادة
لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى شيء بغيره ومحمد
وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه قبله في صك معلوم اي جوز العمل
به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق
فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس والطرف الثالث طرف
الاداء وعزيمته النقل اي نقل المسموع باللفظ من غير تغيير فيه
ورخصته النقل بالمعنى وهو ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند
سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرءا
سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه
الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عم مخصوص

بخصوص بجوامع الكلم ففي النقل بعبارة اخرى لا يؤمن الزيادة
والنقصان الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على
نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع وكونه فلا
دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ
لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني بان الكلام
في غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى
انواع فما فوق الظاهر اي النص والمفسر والمحكم يجوز
النقل بالمعنى للعالم باللغة فانه لما لم يشتبه معناها لم يتمكن فيها الزيادة
والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى وفيه اي في الظاهر لكونه يحتمل
الخصوص وحقيقة يحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه المجتهد
لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل لا في جوامع الكلم
وهي ما كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام
الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى
اذا كان الراوي جامعا اللغة والفقه قال شمس الائمة والاصح
عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم
على ما روي انه قال اوتيت بجوامع الكلم اي خصصت بها فلا
يقدر احد بعده عليه السلام على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما
في وسعه ولا في اقسام الخفاء اما في الخفي والمشكل فلان المراد منها
لا يعرف الا بتاويل وتاويل الراوي ليس بحجة على غيره كالقياس
واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بدون
الوقوف مطلقا سواء كان الناقل مجتهدا اولا **فصل** في
بيان حكم فعله عليه السلام فعله القصدي يقتدى به لان ما وقع لا

عن قصد کما یحصل فی حالة النوم والسهو لا یصلح للاقتداء به
الزلة وهی اسم لفعل حرام غیر مقصود فی ذاته للفاعل ولکنه
وقع فیه عن فعل مباح قصده فلم یوجد القصد فیها الی عینها
بل الی اصل الفعل بخلاف المعصیة فانها حرام قصد بعینه ولهذا عم
الانبیاء بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم تخلو عن بیان اما
من جهة الفاعل کقوله تعالی اخبارا عن موسی علیه السلام حین
وکز القبطی فقتله قال هذا من عمل الشیطان او من الله تعالی و
عصی آدم ربه واذا قرن به البیان البتة لا تصلح للاقتداء وسوی
فعل الطبع کالاکل والشرب فانه مباح بالاتفاق وسوی بیان
المجمل فانه تابع للمبین فی ای صفة کان المبین فلا یکون من البحث
وسوی المخصوص به کوجوب الضحی والتهجد واباحة الزیادة
علی الاربع فی النکاح فان الشرکة تنافی الاختصاص ان علم
صفته ای صفة ذلک الفعل فی حقه علیه السلام من الوجوب
وغیره اذ ما یقتدی به من افعاله علیه السلام اربعة مباح و
مستحب وواجب وفرض وقیل ثلثة لان الثابت بدلیل فیه
شبهة لا یتصور فی حقه علیه السلام فلا واجب ووجه بانه نفهم
لافعاله علیه السلام بالنسبة الینا فامته مثله فی العبادات وغیرها
فیها ای فی تلک الصفة فان کان فرضا علیه کان فرضا علینا وهکذا
اما اولا فلرجوع الصحابة الی فعله المعلوم جهته واما ثانیا
فلقوله تعالی لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة فان التاسی
فعل مثل ما فعل علی وجهه لا فعله مطلقا والا لتادی بلا نیة واما
ثالثا فلقوله تعالی لکیلا یکون علی المؤمنین حرج فی ازواج ادعیائهم
ولولا التشریع لما ادی تزویجه الی عدم الحرج فی حق المؤمنین حتی

حتی یقوم دلیل الخصوص بالنبی علیه السلام فاذا قام یحمل علیه لما
یقیده لان الاصل یعدل عنه بالعوارض والا ای وان لم یعلم صفة
الفعل فی حقه علیه السلام فالاباحة ای حکم ذلک الفعل ان یکون
مباحا له لان الادنی متیقن والزائد یحتاج الی الدلیل والفروض
عدمه ویجوز لنا اتباعه لانه بعث لیقتدی باقواله وافعاله
کسائر الانبیاء قال الله تعالی لابراهیم علیه السلام انی جاعلک
للناس اماما ولا یحمل علی الخصوص به لانه نادر فصل
فی تقریره اذا فعل فعل بحضرة النبی علیه السلام او فی عصره و
علم به وکان قادرا علی الانکار ولم ینکره کان تقریرا له علی ذلک
الفعل فان رای ان یبتنی حکمه فقال باقراره ان کان مما علم
انکاره ای انه منکر له وترک انکاره فی الحال للعلم بانه علم منه
ذلک وبانه لا ینفع فی الحال کذهاب کافر الی کنیسة فلا اثر لسکوته
ولا دلالة له علی الجواز والا ای وان لم یعلم انکاره دل سکوته علی
الجواز ای جواز ذلک الفعل من فاعله ومن غیره اذ ثبت له
حکم علی الواحد حکمه علی الجماعة فان کان مما سبق تحریمه فهذا
نسخ لتحریمه وانما دل علی الجواز لانه لو لم یجز لزم ارتکابه
بحرام وهو تقریره علی المحرم وهو محرم علیه والاستبشار مع
ادل منه ای الاستبشار الرسول مع سکوته وعدم انکاره ادل
علی الجواز من مجرد سکوته فان قبل الرسول علیه السلام لم ینکر
القیافة فی اثبات النسب بین زید بن حارثة واسامة
بل استبشر فیجب ان تعتبر القیافة ولم تعتبرها الا الشافعیة
المسند للاباء ذکر قلنا مقام الکلام فی الشیء غیر مقامه فی طریقه
ومن کان ابلغ الناس لا یتصور تجاوزه مقتضی المقام فمن الجائز

ان يكون الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو
الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود
في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المدلجي فان النزاع
بينه في طريق المطلق. قيل على ان القيافة يجوز ان يكون بينهم ما علم
انكاره عم لها فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه
بل ينافيه تذنيب لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة
اردفها بها وسماها تذنيبا شرايع من قبلنا قد اختلف في انه
عم وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد البعث
فقيل ان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى
قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزم من شريعة
من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي
بوفاته او ببعث نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى
هذا لا يجوز العمل بها الا اذا قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل
بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا
ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب وبرواية المسلمين عما
في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقران او السنة وذهب
اكثر مشايخنا الى انها تلزمنا ويجب علينا العمل بوجهها اذا قصها
الله تعالى او رسوله عم بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه
السلام ما لم يظهر نسخه اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين الاية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص
ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع
الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم
منهم واما انه شريعة لرسولنا فلانه لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا

قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده
لا يخفى كيف وقد قال عليه السلام حين راى صحيفة من التورية في
يد عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان المذهب
احتجاج محمد رح في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى
لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتجاج ابي يوسف في جريان
القصاص بين الذكور والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان
النفس بالنفس ويجب على غير الصحابي تقليده وهو عبارة عن
اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تامل في الدليل
كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي اماما كان
او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر وحجة على غيره فيما
شاع بين الاصحاب فسكتوا لانه حينئذ محل الاجماع لا فيما
اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته اجماعا
قيد للحكمين معا واختلف في المجهول وما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم
فقيل لا يجوز تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالراي واحتمال
الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كسائر
المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد اخر تقليده كما لا
يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم وقيل يجب تقليدهم مطلقا
سواء كان مما يدرك بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن
سماع فيها وان كان عن راي فرايهم اقوى من راي غيرهم
لانهم شاهدوا طريق النبي عليه السلام في بيان الاحكام و
شاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي
تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث

وضبط معانيها دون ذلك لغيرهم فهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي
غيرهم فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس
اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف واما اذا ادرك
به فلا لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب و
التابعي قيل مثله اي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله ان ظهر فتواه
في زمنهم اي زمن الاصحاب كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي
والشعبي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الا
جتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقيل لا اي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب
قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي هو الظاهر
ظاهر الرواية هو لا الاول لانه رواية النوادر

الركن الثالث

في الاجماع وهو لغة لمعنيين الاول العزم يقال اجمع فلان على
كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد والثاني الاتفاق يقال اجمع
القوم على كذا اي اتفقوا وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه
الصلوة والسلام المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول
او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق غيرهم وعرف بلام
الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر وبين بامة
محمد عليه السلام ليخرج اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة فانه لا
يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة في عصر حال من المجتهدين
معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك
هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى اخر الزمان اذ لا
يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه
انما تركه لوضوحه لكن التصريح به ابلغ في التعريفات على حكم شرعي
خرج به الاتفاق على حكم غير ديني نحو السقمونيا مسهل وعلى ديني

ديني غير شرعي لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة
او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على
النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالعقل فان حصل باليقين به
فالاعتماد عليه والا فهو قبيل الدينيات التي يحصل بالاجماع
القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الا
عتقاديات ويمكن هو اي الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة
قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم لا
نتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فيمن جد في الطلب والبحث
عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى
عن الاجماع وان كان عن ظني فممتنع لاختلاف القرائح والانظار
كاجماعهم على اكل طعام واحد في زمان واحد وجوابه ان الاجماع
اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقائق لا في الظني الجلي
وكذا يمكن العلم به خلافا للبعض قالوا العادة تقضي بامتناع معرفة
علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم
مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه او خموله واسره في مطمورة
او كذبه خوفا او تغيير اجتهاده قبل السماع من الباقين وجوابه انه
تشكيك في الضرورة للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم
القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين ويتناول
ولم يرجع واحد منهم والا لاشتهر وكذا يمكن نقله اي نقل الاجماع من
يعلمه الى المحتج به خلافا للبعض قالوا الآحاد لا تفيد القطع ويجب
في التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل
التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل
بالمحتج به وجوابه ما مر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا

تواترا وهو حجة قطعية عقلا فانه لولم تكن حجة قطعية لما اجمعوا
على تقديمه على القاطع والا لعارض اجماعهم على ان غير القاطع
لا يقدم على القاطع وهو محال عادة ونقلا فان الاحاديث الصحيحة
قد دلت على ان شريعة نبينا باقية الى اخر الدهر فلو جاز الخطاء
على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم
وقد انقطع الوحي لم تكن باقية فوجب القول بان اجماعهم صواب
كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا الاية
دل على ان شريعته كاملة فلو لم تكن للمجتهدين ولاية استنباط
الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي الصريح بقي مهملة فلا يكون
الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا و
لا يناف ثبوت لا ادري من البعض لجواز دراية الاخر . وركنه
الاتفاق والعزيمة فيه اي في الاتفاق تكلم الكل من المجتهدين او
عملهم وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة تدل على الزوائد لا
الوجوب لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول
الله عليه السلام كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والرخصة في الا
تفاق تكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغ اي بلوغ
تكلم البعض او عمله الى الباقين وبعد مضي مدة التامل وجه كون
هذا القسم اجماعا انه المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة
ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من
الكل متعذر على ان السكوت عند العرض او الاشتهار المنزل
منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التامل فسق
وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان

يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم وخالف الشافعي في القسم الاخير
فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت
الباقي للتامل او للتوقف بعده لتعارض الادلة او للتوقير او
الهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون
القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت على حين
شاور عمر في حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثا في
قسمته وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأله
فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بارائك
في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة بعد ما شرطنا مضي
مدة التامل لا يتهمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من
عادتهم كما قال عمر رضي الله عنه حين نهى المغالات في المهر فقالت
امرأة ايعطينا الله بقوله واتيتم احديهن قنطارا ويمنعنا
عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وسكوت علي رضي
في المسئلتين كان تأخيرا الى اخر المجلس لتعظيم الفتوى والمنع
ما في الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما
اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء
والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت
مشهورة بينهم وكان عمر الين الناس للحق واعتذار ابن عباس
انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة لا عن بيان مذهبه
واهله اي اهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم مجتهد اذ
لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم
وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطاء فلو اعتبر
جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطاء فجاز اتفاق الامة على

الخطاء غير فاسق فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل وغير مبتدع فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء علا حتى كفر كبعض الروافض في تغليط جبرئيل عليه السلام اولا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على خلاف العقل لقلة التامل واياما كان فلا يكون من الامة الكاملة وشرط اي شرط الاجماع اتفاق الكل لان المعتبر اجماع الامة فان بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل فلا يكفي العشرة اي لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة ولا ابو بكر وعمر خلافا للبعض ولا الائمة الاربعة خلافا لاحمد والقاضي ابي حازم منا ولا اهل المدينة خلافا لمالك لكونهم اي الكل عطف على اتفاق الكل صحابة فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا لو عم اجماع غيرهم لا يعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبق خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترط وان كان كذلك فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا

لقلتهم وكثرتهم لان الامة والمؤمنين صادق على جمع لم يبلغوا حد التواتر وكان الادلة السمعية تقتضي عصمتهم عن الخطاء عليهم ووجوب اتباعهم واما حكم المجتهد الواحد فيختلف فيه بين اهل الاصول فقائل ان يقولوا ان قوله حجة لانه اذا لم يوجد من الامة سواه وصدق الامة عليه وحده بدل عليه قوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد وان الواحد امة لغتنا وله نصوص الاجماع وبعضهم انكر ذلك مصيرا منهم الى ان الاجماع يشعر بالاجتماع واقل ما ينتفي الاجماع اثنان فصاعدا وهذا انما يتم لو كان الاجماع من الاجتماع بمعنى الضم اما لو كان بمعنى العزم فلا يتوجه ذلك شرح ...

اليه كما يحكى ونا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة ولا بلوغهم اي الكل عدد التواتر لعموم الادلة السمعية ولا انقراض العصر اي عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا لحجيته وهو الاصح من الشافعي لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا او لو حجنا لم يجز لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع والمشترطون اولا ان الاجماع باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التامل وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا بقاؤه لان مدار كرامة الحجية وصف الاجتماع فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا تقرر مضى وقت التامل وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون دافعا وعن الثالث انه تحميل الرفع على الدفع وهو باطل ولا للاحق اي لا يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عن مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر وقد وجد المخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدليل لا لعينه ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجيته انما فيهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص

وعن الثاني انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم
لان دليلهم يومئذ كان بحجة موجبة للعمل الى زمان حدوث
الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد
يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على
قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلت الان يكون
اي الاجماع اللاحق على قول ثالث فيخ بكون الخلاف السابق مانعا
للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم
عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم
ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث
الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة ويشتركان في ارث الجد فحرمانه
ثالث ولم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها
بالوضع او بعد الاجلين ويشتركان في عدم الجواز بالاشهر قبل
الوضع لان التعدد ههنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي
المتفق عليه ومنها علة الربوا في غير النقدين القدر مع الجنس
او الطعم او الادخار معه ويشترك في ان لا ربوا الا مع الجنس
فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومعه
لا ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج او
الوضوء ويشتركان في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب
شئ منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا واما المتعدد
فالقولان اما الوجود في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح
بعيوب الستة وعيوبها السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا الا
تفريق القاضي في الجب والعنة ليس بفسخ فالفسخ بالبعض دون
البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام في الزوج مع الابوين

الابوين والزوجة معها وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل
في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد واما
الوجود في البعض مع العدم في البعض لصاحب مذهب
وعكسه لصاحب مذهب اخر كناقضية الخروج من غير السبيلين
دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي فشمول وجود النا
قضية وعدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض
مع العدم في بعض اخر لصاحب مذهب وشمول الوجود
او العدم لصاحب مذهب اخر كجواز النفل دون الفرض
في الكعبة عند الشافعي وجوازهما عندنا وعدم جوازهما او
جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد والبعض اي بعض المتا
خرين من الشافعية قيده اي الثالث باستلزامه ابطال ما اجمعوا
عليه اي انما قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه
فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه
كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف
اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل
فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفق الفر
يقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة مذهب في مسئلة
واخر في اخرى فلا كما في الصور الاخر فان في كل منها ليس الا مخالفة
مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه ورد هذا التقييد
بان المفهوم من ادلة المانعين لاحداث الثالث والمجوزين
لاحداثه الاطلاق يعني ان المفهوم من ادلة المانعين للثالث
انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزم
مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت على

عدم التفصيل كما في مسئلة العبوب او على عدم القول الثالث كما
في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم
القول بالتفصيل او الثالث لا يقتضي بعدمها والمنفي القول بنفيهم
لا بما لم يتعرضوا له والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا
آخر ان يوافقه في جميع المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة
كل فريق في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضي
منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه مطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان
اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر
اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا ولو سلم فالممنوع مخالفة ما
اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا انه لو لم يجز لم يقع وقد احدث
ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس
تابعي ولم ينكروا والا لنقل عادة فان كان المفهوم من تلك الادلة الا
طلاق فالتفصيل بان الثالث ان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه
منع والا فلا غير مفيد بل الثاني في التمييز بين الاستلزام وعدمه
على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال
الوجوب في الضمار ان كان ثابتا يثبت في الحلي ايضا والا لاجتمع
العدمان وهو منتف اجماعا فالصواب ما قيل ان الغرض الزام
الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا وهو محل المنع المطلق
من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة في احدى المسئلتين المنفصلتين
والخطاء في الاخرى في مقام التحقيق دون الالزام ولما اظهار الحق
فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم
واحد حقيقي شرعي يبطله الثالث كاشتراك القول بارث الجد مع
الاخوة مستقلا والقول بارثه معهم مقاسمة فارث الجد وهو حكم

حكم واحد حقيقي شرعي ببطلان القول بحرمانه اما اشتراكا في
واحد اعتباري كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس
والقول بعلية الطعم معه في مفهوم احد الامرين او واحد الامور
او في واحد حقيقي ليس شرعي كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة
او شرعي لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج وتوضي
فلا يبطل الثالث وحكم الاجماع انه من حيث هو هو مع قطع
النظر عن العوارض يفيد اليقين كما ان الكتاب والسنة كذلك
فافادته الظن بحسب العوارض كالاية المؤولة وخبر الواحد فيكفر
جاحده اي منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل
يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف
ولا بد له اي للاجماع من سند اي دليل او امارة يستند الاجماع
اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد به
الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن عقل وقد ثبت ان لا
حكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغني به عن الاجماع
فلم يبق له او للحجية فائدة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع
تاما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك له ثم اللزوم اذ فائدته
حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعينه
ونحو ذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا
كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم انا لم نجد
للنزاع في جواز كون السند قطعيا معنى لانه لو اريد انه لا يقع
اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان
وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد
انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال وسند

ما يستقل بالحجية ليس الا الظني فان ما سنده قطعي ليس يستقل بالحجية ونقل اي الاجماع اما بالتواتر او الشهرة او الآحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا نصوا حتى اذا لم ينصوا لم يكن الاجماع المنقول كما مر فهو كالآية القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يرو فيه خلاف منهم كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق فهو كالصحيح من اخبار الآحاد لا يضلل جاحده ايضا

الركن الرابع

في القياس وهو لغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء يتعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهر دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بالانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال وقال الحكم احد المذكورين ليشمل وجودين الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدوان فيقتص به كما في المحدد وعدميتها نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي المعدوم نحو كعدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر في ان يولى عليه وعدميتها كعدمه بالجنون على عدمه بالصغر في انه لا يلي على غيره بالرأي يتعلق بالابانة واحترز عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة

حجة اي دليل مظهر كما يشعر به تعريفه بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس او بينوا من قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأي في المعاني المنصوصة لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس فيشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قائس لم يتعظ بامور الآخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لترتبه على يخربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر وهو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السباق وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز قطعي ووجوب العمل به في غاية الضعف واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي الاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القصة المذكورة علة للامر بالاتعاظ لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود السبب وهو معنى القياس الشرعي قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي

العلة التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الانقاظ هو
القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك
وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم
بوجود السبب على ان ذلك مما يشتبه الافراد من العلماء فكيف
يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من
يعرف اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق مسالك اثبات العلة ان
الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح
به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة
مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما
يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات
والا لما صح التمسك بشيء من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من
تكرر السبب والسنة كحديث معاذ وابو موسى الاشعري وابن مسعود
وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالي
فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة والاجماع فان الاثار قد رويت عن عمر وابن مسعود
وغيرهم من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولم ينكر فكان
اجماعا والطاعن فيهم ضال ومدعي اختصاصهم ذال بلا دليل ونفاه
اى القياس الظاهرية فبعضهم نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل
النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات
والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا
واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب
داود الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول

المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع
الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وعند فقد
الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى قل لا اجد الاية فلو كان القياس
حجة لما كفى قلنا تبيان لا بلفظه فقط قطعا بل وتارة بمعناه جليا
او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو
اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية ولو اريد به القران
ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى فالحكم في
المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنى ففي القول به
تعظيم شان القران باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب
عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام لم يزل
امر بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن
بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا
فهو كالقياس في نصب الشرائع او الذي يقصد به رد المنصوص
كقياس ابليس بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن
بصدده واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء و
العقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نسلم منعه فيما صوابه
راجح والخطاء مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية كربح
التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب
واما في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان
القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد
الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لما اخفي

حق الله تعالى بلا مرية ومع ذلك اجاز بالرأي اما للتحري الا
بتلاء اولانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام وله اي للقياس
شرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الانباء فان
الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج
عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر
ويكونه مما يحتج به قد يدفع اما شرطه فان لا يكون الاصل
مخصوصا بحكمه بالنص اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص
آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته
وحده بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فيعرف هذا
الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الآية فانه تعالى
لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد
فاذا ثبت بدليل في موضع كان مخصوصا به وانما شرط هذا لئلا
يكون القياس مبطلا للنص وان لا يعدل به اي بالاصل المقيس عليه
عن سنن القياس وطريقه بان لا يعقل معناه وعلته كالمقدرات
الشرعية من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات او
يستثنى عن سننه كاكل الناسي للصوم فان القياس فوات القربة بما
يضادها ويهدم ركنها كما قال عليه السلام الفطر بما دخل الا انه
خرج عنه بقوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك
او شرع ابتداء ولا نظير له في الشرع سواء كان مما ظهر معناه
كرخص السفر يعني المشقة او لا كضرب الدية على العاقلة ولا
جناية لهم وان يكون المعدى حكما شرعيا اذ لو كان حسيا
او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساوات في
علته ولا يتصور الا بذلك ثابتا بأحد الادلة الثلثة اي الكتاب والسنة

السنة والاجماع او بالخفي منه اي من القياس يعني الاستحسان ويجي
ان المستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا بالجلي الا الثاني ويتحقق الفرق
بينهما ان شاء الله تعالى غير متغير في الاصل بان يبقى حكم النص بعد
التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتتميم
لا للابطال ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة
وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء
لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم
الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا
بما ذكر متعدى الى فرع هو اي ذلك الفرع نظيره اي الاصل و الا
لم يشاركه في حكمه ولا نص فيه اي في الفرع سواء كان وافقه
القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس
وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما هو يلغو ولا يصح اذا لم
يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب
كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة
بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا في القياس الذي هو
حجة مستقلة كما ترى في الاجماع والسند انه وجود النص في الفرع
ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان تحصى وهذه
العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا
فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل عبثا وكان القياس
تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على
كل منها فرعا فقال فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما
شرعيا وجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي
بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان

لمم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير
العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة
في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ ويجد
بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون
المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح
التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما
في مطلق القياس وهو باطل او في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع
عدم القياس في اللغة على ذلك ولا يتعدى المنسوخ هذا تفريع
قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع
لم يتعد الى غيره ولا يتعدى الثابت بالقياس اي الحكم منه فان
المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة او الحكم
منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين فالوسط
ضايع والا بطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى العلتين
مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس
ثم اريد قياس شيء اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة
كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم
يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم ولا يقال الذمي اهل للطلاق
فاهل للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في
الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي
بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ولا يلحق الناسي
في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره
لان عذره دون عذر الناسي ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل
هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص

نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله ولا نص فيه معنى
عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال
على الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص فقد وجد
نص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع جوابه الوارد
على قولهم وان لا يتغير القياس حكم النص حيث قال واما القليل
من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقوله لم يخصص بالقدر
متعلق بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير
تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا
النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل
بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي
الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا
فهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع
وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير
لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية
المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا
في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل
حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان
لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهي و
قال واما سقوط حق الفقير في العين في باب الزكوة فبدلالة
النص لا التعليل بالحاجة تقرير السوال انكم جوزتم دفع قيمة
الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير

فغي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة
ونقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص
الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الا
غنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة
خالص حق الله فلا يجب للفقراء ابتداء وانما نصرف ايفاء
لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم
مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المال
فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية
دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة
باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من
وجب عليه الزكوة لان الابناء من جنس النصاب اسهل وبيده
اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة
ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز
الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال
وانما هو اي التعليل بها لبيان صلاحية حدثت لا تثبت مثلها ونقريره
ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى
الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم
شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية
حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا
حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة
لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف
الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالحاصل
ان ههنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الا

الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل
انما وقع في الاخير وليس فيه تغيير النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية
الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة
النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في
حكم آخر غير واقع به وهو معنى قوله فالتغيير مع التعليل لا به
فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها
للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير
الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال
الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما
يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف
بعد ما لم توجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان
معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد
من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل
مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع
الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز والحاصل
ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها
حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة
مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة واعترض على جواز الاستبدال
بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لا
يفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير
المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة على الارزاق
وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة لا يوخذ الزكوة منها
جبرا عندنا فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين

مطلب ركن القياس

واما ركنه فاربعة ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع واما حكم الفرع فثمرته لا ركنه اما الاصل فالمحل المشبه به كالبر وقيل حكمه كحرمة الفضل وقيل دليله كحديث الربوا واما الفرع فالمحل المشبه كالارز والجص وقيل حكمه كحرمة فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتباري فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل واما حكم الاصل فما افاده النص كتابا كان او سنة او الاجماع او الاستحسان بالقياس الخفي كالسبوع للقياس الجلي كالسبوع واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما اى امارة و علامة على حكم النص فان المؤثر في الحقيقة هو الله وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرة حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوان موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى عنه وثبوت بطلان الاصل يغني عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعاله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه هذا المقال والقول الذي يتبادر اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله تعالى لو عللت لكان تلك العلل عللا غائية و اغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان يكون علية الباري تعالى في عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون

يكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن نعطي ما هو دابنا من التوسط نقول النصوص معللة تعلل هي امارات لا يجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان اثار العلل العقلية والحسية مخلوقة الله تعالى ابتداء ومعنى تاثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقبها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص و عند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والالم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع مما اى من الاوصاف التي يشتمل النص عليه اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهي من بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له اى للنص بمعنى المنصوص عليه في حكمه اى حكم النص بذلك المعنى بوجوده اى بسبب وجود ذلك المعنى فيه اى في الفرع ويكون اى الجامع هذا اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك وصفا لازما للاصل كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي والربوا عند الشافعي او وصفا عارضا كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا ويكون جليا كالطوف

ويخفيا كالقدر والجنس ويكون اسما اى اسم جنس كقوله عم
المستحاضة سالت عن الاستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم
على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض
فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم
جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم
المختلف باختلاف اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما في
حديث الخثعمية فانه عم قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء
دين العباد عنه والعلة كونها دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن
وصف الذمة وذلك شرعي ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا
كالثمنية ويكون منصوصا وغيره كما سيأتي والاصل في النصوص
قيل عدم التعليل الا بدليل دل على انها معلولة كما قبل العلة منصوصة
اما لان التعليل بجميع الاوصاف يسد القياس لانها لا توجد الا
في المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت
مع الاحتمال فكان الاصل التوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف
الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار
اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يرفع
الاحتمال ويعينه وعن الثاني ان التعليل لحكم الفرع الذي لا يضاف
الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذي هو المضاف الى النص
وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن ان يصلح لاضافة الحكم
اليه في الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين نص
ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض لما مر
فتعين التعليل بكل وصف يمكن الا لمانع كمخالفة نص او اجماع
او معارضة اوصاف واجيب بان التعليل بكل وصف يفضي الى

الى التناقض كما مر وليس بشيء لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال
انه يفضي الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتي ان شاء
الله تعالى ابطاله وقيل الاصل التعليل لكن لا بكل وصف بل لا بد
من تمييز اى بوصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا
اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة
التمييز ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعلل بالقاصرة فبعض
الشافعية ذهب الى ان المميز للوصف عليه هو الاخالة اى
الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل
بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا
بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى
بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له الى النظر
بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن
الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته وبعضهم
ذهب الى مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده شهادة الاصول يعني ان
يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال
نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في
صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه
ذلك الوصف من غير تعرض لنفي الوصف كما يقال لا يجب الزكوة
في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها لشهادة الاصول على التسوية بين الذكور
والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان فان المناسب المخيل
بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية بمنزلة العرض على
المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا
يخفى انه متعذر ومتعسر وعندنا الاصل في النصوص التعليل الا انه

ولكن لما لم يصح الا بتمييز لابد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف
وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى ولابد قبل المميز اي قبل ملاحظة
دليل التمييز من بيان كونه اي النص معللا في الجملة اي لا يكون من
النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما
نقول ويذكر عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان
تعبدي ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا
الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل
التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل
يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا
نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييزه العلة والحكم بانها الوزن والجنس
لابد ان يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة فنقول ان هذا
النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين
كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربوا
كوجوب المماثلة لانه لم يشترط في مطلق البيع تعيين احد البدلين
احترازا عن بيع الدين بالدين وشرط في باب الصرف تعيين
البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما اشترط
المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب
التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي
في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين
وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز
بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب
تعيين راس مال السلم بالاجماع فثبت ان النص لم يرد معلولا في حق

حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان
يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى
يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحققا من
ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة
وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهه فاذا ثبت تعليله وجب
الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله تعالى
ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي وفي
العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوص
يجوز ان يكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز لان الحكم في الاصل ثابت
بالنص وانما التعليل لاظهار حكم في الفرع ولا يتصور الا بعد العلم بان
الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه ان التعليل
يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل
فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف
حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما اكتفى بالاخالة
اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل ثم
الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان
اريد عدم الظن فبعد ما غلب على راي المجتهد علية الوصف
القاصر وترجح بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن
ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك او عند
تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف
المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التاثير
وهي لا يتصور بدون التعدية كما سياتي ان شاء الله تعالى
ولا يجوز تعليلنا النص بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل

كقول الشافعي في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف
غير موجود في ابن العم فان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم
ذلك في الاخ او نفي الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة
كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب قتل وله مال
يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة
المستحق لا كونه عبدا ولا بد اي علة مقارنة مع الوصف الفارق
اي الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما
اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع
من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع ونفرق العلة نحو
الاول الاجماع كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح الثاني
النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية نحو
لعلة كذا ولاجل كذا او كي يكون كذا ثم ما كان ظاهرا فيها اي في العلية
بمرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل
المصاحبة وان الداخلة على ما لم يوجد للسبب ما يتوقف سواء يحتمل
مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا ثم ما كان ظاهرا
فيها بمرتبتين كان في مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء و
انها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء
لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة
التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على
العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع
تغني غناء الفاء وتقع موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول عليه السلام
سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما او الحكم

الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسره ان الفاء لم يوضع
للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فجوز
ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فيه من العلية
بالاستدلال ثم ما كان ظاهرا فيها بمراتب كالفاء في لفظ الراوي نحو
سها فسجد زاد هنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا ينفي الظاهر
بعده والا اي وان لم يدل بوضعه فايماء وهو ان يقترن
بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اي
على التعليل دفعا للاستبعاد مثال العين كحديث الاعرابي فان
غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل
غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت
الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه عليه السلام قال ان
واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان
الفاء ليست محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال
عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى
اسقني ماء ومثال النظير نحو حديث الخثعمية فانها سالت النبي
عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه
على كونه علة للنفع والا لزم العبث ومنه اي من الايماء ذكر وصف
مناسب للحكم معه اي مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضي القاضي
وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم
العلماء ومنه اي من الايماء الفرق بين شيئين في الحكم اما بصفة
صفة مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه
فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها
او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث

وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث بثبو
بات علة المنع القتل واما بالغاية نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن
فان الطهارة علة جواز القربان او الاستثناء نحو الا ان يعفون
فالعفو علة لسقوط المفروض او الشرط نحو مثلا بمثل وان اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع
ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها
وان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كما في اية السرقة والزنا
ولا كون العلة متعدية لان المنصوصة وما بالايماء جاز كونها
قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة اى مناسبة العلة للحكم بان
يصح اضافته اليها ولا تكون نابية عنه كاضافة ثبوت الفرقة
فى اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر من الاسلام لانه يناسبه لا الى
وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق
لا قاطعا لها بشرط الملائمة اى ملائمة العلل للعلل المنقولة عن
الرسول عليه السلام وعن السلف رضه لان كون الوصف مناطا
امر شرعى فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام
الشرع بيانهم بان يكون الوصف والحكم الذى تعتبره من
جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة
لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول
عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان
العلة فى احدى الصورتين الصغر وفى الاخرى الطواف فالعلتان
وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو
الضرورة والحكم فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة
وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم

الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة
فى اثبات حكم يندفع به الضرورة اى فى حق الرخص وهذه
المناسبة المشروطة تجوّز القياس لانها كاهلية الشاهد فان
المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى الاهلية
حتى لو حكم بها القاضى نفذ وربما تسمى هذه المناسبة تاثيرا وهو
المراد حين يقال وانما اعتبر التاثير وانما اشترط التاثير والموجب
للقياس هو التاثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عليه نوعه
اى نوع الوصف الجامع او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب
قيد الجنس بالقريب احترازا عن التاثير بالمعنى الاول وانما اوجب لانه بمنزلة
العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته
فكذا تجب تعديته حكم العلة بعد ظهور تاثيرها بهذا المعنى والمراد
بالنوع العين اوردة بدله لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف و
الحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها
فيتوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف
وصف جعل علة لا مطلقا وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقا
واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية واما
اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد
بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع
والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الا
نسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه
تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبى الغير
العاقل نوع وعجز المجنون نوع اخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل
وفوقه الجنس الذى هو العجز الذى بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة

او الباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز
الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه
الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا
وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ من الفاعل وعن الخارج
وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف و
الاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها يعظر الاهبات
الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالنوع فى النوع اى فتاثير
تاثير نوع الوصف فى نوع الحكم كالصغر فى الولاية على النفس كما يقال
فى الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها فى النكاح
كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو
الصغر فى عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع
والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب والجنس فى الجنس كسقوط الزكوة
عن الصبى فان العجز بواسطة عدم العقل الذى هو جنس لنوع
الصبى مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة
والنوع فى الجنس كسقوطها اى الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة
عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط
الزكوة والجنس فى النوع كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم فساد
الصوم فان الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج الذى هو جنس
لعدم الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم وقد يتركب البعض
من الاربعة مع البعض فيصير الاقسام للبسيط والمركب خمسة عشر
اربعة للبسيط حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان
المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم
والباقى وهو احد عشر للمركب لان التركيب اما رباعى او ثلاثى او

او ثنائى اما الرباعى فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه
انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد
اما باعتبار النوع فى النوع فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع
فى الجنس والجنس فى النوع واما الجنس فى الجنس فالباقى النوع فى النوع
والنوع فى الجنس والجنس فى النوع واما النوع فى الجنس فالباقى النوع
فى النوع والجنس فى الجنس والجنس فى النوع واما العكس فالباقى النوع فى
النوع والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس فالمجموع اربعة واما الثنائى
فستة لان اعتبار النوع فى النوع ان تركب مع اعتبار الجنس
فى النوع او النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار
الجنس فى النوع ان تركب مع اعتبار النوع فى الجنس او الجنس فى
الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع فى الجنس ان تركب مع اعتبار
الجنس فى الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر و
امثلة الاقسام مذكورة فى المطولات قيل ويعرف العلة بالدوران
وهو الوجود عند الوجود اى وجود الحكم عند وجود الوصف
ويسمى الطرد وزاد البعض على الوجود عند الوجود العدم
عند العدم ويسمى الطرد والعكس وزاد البعض عليها قيام
النص فى الحالين اى حال الوجود الوصف وعدمه والحال
انه لا حكم له اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى النص
وتعيين اضافته الى هذا الوصف فانا قد وجدنا وجوب
الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود
حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص
يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما
لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا

فلانّ الاصل هو العدم على ما مرّ في مفهوم المخالفة وموجب
النص غير ثابت في الحالين وامّا حال عدم الحدث فانّ ظاهر
النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء
وهذا غير ثابت وامّا حال وجود الحدث فلانه اذا لم يقم الى
الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء امّا عند القائلين
بالمفهوم فلانّ هذا الحكم مدلول النص ولنا عندنا فلانّ عدم
وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا
الحكم حكم النص مجازا حيث عبّر بعدم الوجوب المستند الى
النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم
من ذلك علية الحدث اي لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص
لانّ العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان نعقل فلنا
ذلك في حقه تعالى وامّا في حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاسناد
الملك الى البيع والقصاص الى القتل فح لا بدّ من التمييز بين العلل
والشروط وانما ذلك بمعان تعقل والدوران مطلقا اي سواء
كان الوجود عند الوجود او معه والعدم عند العدم لا
يفيد العلية لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم تعاكس
او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن
العلية والقيام اي قيام النص في الحالين ولا حكم له نادر فلا يعتبر
اصلا في الباب اي باب القياس الذي ينبني عليه اكثر الاحكام
الشرعية وامّا حكمه اي حكم القياس فالتعدية اتفاقا بيننا
وبين الشافعي كالتعليل عندنا فانّ حكم التعليل عندنا هو
التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي حيث جوّز
التعليل بالقاصرة ولم نجوّزه كما سبق واذا كان التعدية حكما

مطلب حكم القياس

حكما للتعليل لازما له فلا تعليل اتفاقا لاثبات السبب ابتداء
كاحداث تصرف موجب للملك او وصف ابتداء كاثبات
السوم في الانعام لانّ التعليل لا يتصور ح كما يظهر لمن يلاحظ
معناه ولو سلّم فيؤدي الى اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات الشرط
لحكم شرعي بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في
النكاح او وصف كونهم رجالا لانّ هذا ابطال الحكم الشرعي
ونسخ له بالرأي مع عدم تصور التعليل كما مرّ ولا لاثبات الحكم
كصوم بعض اليوم او وصف كصفة الوتر لانه نصب احكام
الشرع بالرأي فلا يجوز مع ما سبق بل التعليل انما هو لتعدية حكم
شرعي من الاصل الثابت بالنص والاجماع الى الفرع هو نظيره
باتفاق بين اصحابنا واختلف في تعدية السببية والشرطية
بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم
شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء اخر علة او شرطا لذلك الحكم
قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل
اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في
الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب
كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه
وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه
وان اعترف صاحب التنقيح بعدم درايته مرامه

فصل

ان سبق الافهام اي افهام المجتهدين اذ افهام العوام كالاوهام
الى وجه القياس وهو المسمى قياسا جليا يختص باسمه اي اسم القياس
والا اي وان لم يسبق اليه وهو الذي يسمى قياسا خفيا فالا
ستحسان فقد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصول على القياس

مطلب استحسان

الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين
القياسين وقد يسمى به اي بالاستحسان الاعم اي اعم من القياس
الخفي وهذه التسمية في الفروع شايعة وهو اي الاعم دليل
يقابل القياس الجلي وهو اي ذلك الدليل اما الاثر كما في الاجارة
والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسيا او الاجماع كما في الاستصناع
او الضرورة كما في طهارة الحياض والآبار او القياس الخفي وله اي
للقياس الخفي قسمان الاول ما قوي اثره والثاني ما ظهر صحته و
خفي فساده اي اذا نظر اليه بادي النظر يرى صحته ثم اذا تامل حق
التامل علم انه فاسد وللقياس الجلي ايضا قسمان الاول ما ضعف
اثره والثاني ما ظهر فساده وخفي صحته واول الاول اي القسم
الاول من الاستحسان اولى من اول الثاني اي القسم الاول من القياس
وثاني الثاني اي القسم الثاني من القياس اولى من ثاني الاول
اي قسم الثاني من الاستحسان لان المعتبر هو التاثير لا الظهور
فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة
القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على
سؤر البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم
طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في
مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع
قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس
فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى
بالسجود للمناسبة الظاهرة بينهما فهذا قياس جلي وفيه فساد ظاهر
هو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة
التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع و

ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة
وهذا حاصل في الركوع في الصلوة لان المامور به سجود
مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب
عن السجدة الصلوتية وكما لا ينوب الركوع في خارج الصلوة
مع انه لم يتحقق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس
خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية
المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود
فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة
في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة
بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة
وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع
لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فكل من القياس والاستحسان ينقسم
عقلا تارة باعتبار القوة والضعف الى ضعيف الاثر وقويه
فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان على القياس في هذه
الصور الاربع عند التعارض بين القياس والاستحسان الا
في صورة واحدة وهي ما اذا قوي اثره اي اثر الاستحسان وضعف
اثر القياس اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان
اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا في القوة
فالقياس يترجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا او يعمل
بالقياس لظهوره وينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد الى صحيح
الظاهر والباطن والى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد الباطن
والى العكس وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع
يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا

بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة
من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان
فالاول من القياس وهو صحيح الظاهر والباطن يترجح على كل
استحسان لظهوره وثانيها اى الثانى من القياس وهو فاسد الظاهر
والباطن مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا بقى
الاخيران من القياس هما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس
فالاول للاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن يترجح عليهما الصحة
ظاهرا وباطنا وثانيها اى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقى الاخيران من الاستحسان وهما صحيح
الظاهر فاسد الباطن والعكس فالتعارض بينهما اى بين اخيرى
الاستحسان وبين اخيرى القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس ان وقع مع اتحاد النوع بان يتحد القياس والاستحسان
في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس فالقياس اولى لظهوره
وان وقع التعارض مع اختلافه اى اختلاف النوع وهذا في
الصورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن
من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما
ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن من القياس فما ظهر فساده ابتداء سواء كان
قياسا او استحسانا ولكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى من العكس
لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل والاستحسان بالقياس الخفى يتعدى
لا غيره اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو المتبادر
من اطلاق الاستحسان والثلثة الاخر بانه يتعدى لا الباقية لعدولها
بها عن سنن القياس الكلهم الا دلالة اذا تأملت ويلغ الوجه المعتبرة

المعتبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب
يمين المشترى فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البايع
فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشترى
واما المشترى فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذى هو التحالف
يتعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستاجر اذا اختلفا في مقدار
الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبوته بقوله عم
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى
الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لا تنافى
ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا فرق
بين الجلى والخفى لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان وهو وجوب
اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان
اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو من القياس
الخفى اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذى هو سائر
التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهى ان توجه على المتنازعين
في قضية واحدة وهو اى الاستحسان ليس بتخصيص العلة على ما
توهم البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وسائر
الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها
لعدم المانع فيكون باطلا لما سياتى من ابطال تخصيص العلة
لان عدمه اى عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة
وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل لعدمها اى عدم
العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة
النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير
فانتفى الحكم لذلك وما دفعه اى دفع القياس يدفع علته

فنوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان
وجود العلة مع تخلف الحكم كان يقال دليلكم بجميع مقدماتها
غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور ثم ذهب
بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير
لا يثبت الا بنص واجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه
ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض
وغيره والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على
المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك
ويكون ذلك فالمنافاة انما هي بين التأثير في نفس الامر وتمام الاعتراض
على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لا يورد
اعتراضا اصلا واذا لم يسلم يورد ايا ما شاء منه فلا وجه لتخصيص
المؤثر بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض
و يرد اي يجاب عن النقض باربع طرق يشار الى الاول بقوله بالوصف
وهو منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة
للانتقاض فنوقض بالقليل فنمنع الخروج فيه فانه الانتقال
من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان
بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين
فانه فيهما لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثاني بقوله وبمعناه
اي بمعنى الوصف وهو منع وجود ما اي المعنى الذي له اي لاجله
صارت اي العلة علة في صورة النقض وهو بالنسبة الى العلة كا
لثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح
فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع المعنى
الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولهذا لا يسن

لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث
في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والى الثالث بقوله وبالحكم
وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض نحو القيام الى
الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين
فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد
القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول
لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء
واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله وبالغرض وهو
ان يقول الغرض من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل التسوية
بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية فكما ان العلة
موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في
الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون نقضا
نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنرد بان الغرض التسوية
بين السبيلين وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا استمر
يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم
لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح
رده الا بمنع احدهما ثم ان رد النقض بها اي بهذه الطرق الا
ربعة فقد تم التعليل والا اي وان لم يرد بها فان لم يوجد في
صورة النقض مانع من ثبوت الحكم بطلت العلة لامتناع
تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع فلا تبطل
العلة اما لا اعتبار عدم المانع فيها اي للقول بان عدم المانع
جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض
مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب

لحاف الاسلام وتبعه المتاخرون واما تخصيص العلة كما ذهب اليه
الاكثر وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال
ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا
على المحال الاخر فعلى هذا اى على القول بتخصيص العلة مانع الحكم
سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص
العلة او منعه بواسطة منع العلة خمسة لان للحكم ابتداء وتماما
ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل التمام
كاف كخروج النجاسة للحدث الاول مانع من انعقاد العلة كانقطاع
الوتر حالة الرمى في محسوسات وكبيع الحر في الزعيات
والثاني مانع من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لم يملكه
وهذان ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة والثالث مانع من ابتداء
الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط والرابع مانع
من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية
والخامس مانع من لزومه كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له أمنه
وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت و
ان اريد الجرح فهو لازم على تقدير ضرورته بمنزلة الطبع قلنا
الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرى فالاندمال
مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح
صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا
يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما
بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل
وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح و
الا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم

الدم وهو لزهوق الروح ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون
لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار
فقد عدمت او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الجرح علة
للانتقاض وهذا معدوم في المعذور الثاني الممانعة وهى
منع مقدمة بعينها اما مع السند او بدونه ولما كان القياس
مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها في
الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق
اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من
ذلك ففي المؤثرة اما ان يقع الممانعة في نفس الحجة بان يقول
لا اسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالحة للعلة واختلف
في قبولها في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع
وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في
الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى
الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج
في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسك
بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان يكون العلة
هو الوصف الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة
غيره واما ان يقع الممانعة في وجودها اى العلة في الاصل بان
يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها في الاصل او يقع
في وجودها في الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا
نسلم وجودها في الفرع واما ان يقع الممانعة في شروط التعليل
بان يقال لا نسلم تحقق شرائط التعليل فيما ذكرته واما ان يقع في
اوصاف العلة ككونها مؤثرة وفي الطردية عطف على في المؤثرة

اما فى الوصف بان يقال لا نسلم ان الوصف الذى تدعيه علة
موجودة فى الاصل او الفرع او فى الحكم بان يقول لا نسلم ثبوت الحكم
الذى تدعيه بالوصف المذكور فى الاصل او ثبوت الحكم الذى يكون
الوصف علة له فى الفرع او فى صلاحه اى الوصف للحكم بان يقال
بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية او فى نسبة الحكم
الى الوصف بان يقال لا نسلم ان العلة فى الاصل هذا الثالث فساد
الوضع وهو ترتب نقيض ما يقتضيه العلة عليها كترتب
الشافعى ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضى الاسلام
الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء
بعد العرض كما هو عندنا ولا ورود له اى لفساد الوضع بعد بيان
المناسبة فان معناها كما عرف ان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون
نابيا عنه الرابع فساد الاعتبار وهو منع محلية المدعى للقياس
متعلق بالمحلية للنص على خلافه تعليل للمنع ويرد اى يجاب عنه
بالطعن فى السند اى سند النص ان كان خبر واحد ويرد ايضا
بمنع الظهور لذلك النص فى ذلك المعنى لكونه مؤولا وبالمعارضة باخر
اى بنص اخر مثله ليسلم القياس باسقاط الخامس الفرق وهو بيان
وصف فى الاصل له مدخل فى العلية لا يوجد ذلك الوصف فى
الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى
الوصف مع شىء اخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر ويرد اولا
بانه غصب لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد فى موقع الا
نكار فاذا ادعى علية شىء اخر وقف موقف الدعوى بخلاف
المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا
ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصد به عدم وقوع الخطأ فى البحث

الدفع الثالث فى الوضع
الرابع فى الاعتبار
الخامس الفرق

البحث والا فهو نافع فى اظهار الصواب ويرد ثانيا بان الفارق
لا يضر اذا اثبت المعلل علية الوصف المشترك يعنى ان المعلل بعد ما
اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة
ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعترض
يثبت فى الاصل علية وصف لا يوجد فى الفرع وهذا لا ينافى علية
الوصف المشترك الموجب للتعدية الا اذا اثبت المعلل مانعا فى الفرع
فح يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع
يكون مضرا لكنه لا يبقى فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة فى
الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع وكل
ما اورد به ترد ينبغى ان يورد بالممانعة هذا تعليم ينفع فى المنا
ظرات ومعناه ان كل كلام صحيح فى نفسه بان يكون منعا للعلة لو
حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلى ويرد توجيهه
فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعى
اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا
بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام
فينبغى ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذى هو
بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا حكمه
التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم فى الفرع البطلان لا
يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف فيه فلا يمكن لان العتق
لا يحتمل الفسخ السادس المعارضة وهى اقامة الدليل على نقيض مدعى
الخصم وتجرى المعارضة فى الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المط
وتجرى ايضا فى علته اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفى شىء من مقدمات
دليله وتسمى الاولى معارضة فى الحكم فاما ان يكون المعارضة فى الحكم

الدفع السادس المعارضة

بدليل المعلل ولو بزيادة اى زيادة شئ على دليله بطريق التقرير
او التغيير لا التبديل او التغيير يكون قلبا او عكسا كما سيأتي و
هي معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات
نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل
الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم
وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفي في المعارضة
التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل
ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي
دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم
عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما
اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون
زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل
ولو ضمنا الا صريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم
فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين فاذا رد دليل المعلل
على نقيض الحكم بعينه فقلب مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب
الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت
شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل
الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله
وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل دليل المعارض على ما اى حكم آخر
يستلزمه اى النقيض فعكس مأخوذ من عكس الشئ ورده الى
ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال
الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء

الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء
وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها
تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع
وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الشروع
الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت
المعلل من عدم وجوبها بالشروع والاول اي القلب اقوى من العكس
لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل
وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعني بخلاف المعترض بالقلب الثاني
ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول
العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث
ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا
في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء
انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو
بطريق شمول الوجود فلا مماثلة واما بدليل آخر عطف على قوله
فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة ليس فيها معنى المناقضة
لعدم التعرض بدليله اصلا فاما ان تثبت تلك المعارضة نفي
الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف او تثبت
نقيض الحكم لكن لا بعينه بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية تزويج
صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت
عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض
صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصور الشفقة
لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق

الولاية وكما انه لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم نفيه هو
التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد
الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون
لهذا النوع من المعارضة وجه صحة واما ان لا تثبت نقيض الحكم
بل تثبت ما اى حكما يستلزم ذلك النقيض مثلا امرأة نعي اليها زوجها
فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب
فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب
فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت والمعارض
وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه يستلزم نفيه عن
الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سياتي بان الاول صاحب فراش
صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش
لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة
الشيء اولى بالاعتبار من شبهته والوجه الاول وهو ان تثبت نقيض
الحكم بعينه اقوى من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو المقصود
من المعارضة وهو ابطال نقيض حكم المعلل والثانية وهي المعارضة
في علة الحكم تسمى معارضة في المقدمة فان كانت بجعل العلة اى علة
المعلل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة وقد سبق
وجهه وقلبا ايضا لما مر آنفا وتحقيق هذه المعارضة اذا كانت العلة
حكما لا وصفا لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا
والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل
فالجناية عليها تكون اغلظ جزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة

المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان ما هو
فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمين انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم
ثيبهم فقد جعل البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر
والاحتراز عنه اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يورد الحكمين
بطريق تعليل احدهما بالاخر بل يورد بطريق الاستدلال باحدهما على ثبوت
احدهما على ثبوت الاخر اذا ثبت المساوات بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال
عليه اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق
بثبوتها كما هذه الخشبة مسها النار لانها محرقة نحو ان يقال ما يلزمه
بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع
فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال
من لزوم المنذور على اللزوم بالشروع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع
اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب
رعاية ما هو القربة اولى والا اى وان لم يكن بجعل العلة معلولا والمعلول
علة فخالصة ليس فيها معنى المناقضة فان قامت المعارضة الخالصة
على نفي علته اى علية ما اثبت المعلل عليته فتلك المعارضة وان
قامت على علية شيء آخر فان قصر ذلك الشيء الاخر وتعدى الى مجمع
عليه لا تقبل اما اذا قصر فلما مر ان التعليل لا يكون الا للتعدية و
ذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن و
تقبل عند الشافعي لان المقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل
فاذا بقي علية وصف احتمل ان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الحكم
بالاستقلال واما اذا عدي الى مجمع عليها فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى
وان تعدى الى مختلف فيه تقبل عند النظار كما اذا قيل الجص بالجص مكيل

قوله بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم
فيتعدى الى فواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربو
فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا
على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلة لما وقع نزاع
في الفرع المختلف فيه فاذا ثبت علية احدهما يوجب نفي علية الاخر و
هذا بخلاف ما يتعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية
وصف المعترض ايضا فلا يتعذر دليلا اذا ادعى ان علة الربوا الكيل
والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة لتعدى الى الارز
لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح
مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وانما نزاع في تعلق
بثبوت علية وصف المعترض ليس في ليس العكس اجيب بان المراد ان
ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحد
لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وبل المراد انه يبطل علية
وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة
لا عند الفقهاء لانه ليس يصح علية احد الوصفين تأثيره في الاخر
نظرا الى ذاته لجواز استقلال العلتين **السابع** القول بموجب العلة وهو
التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود
وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا
يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم
المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع
ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلل اما بصريح
عبارته اي عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا
ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب

ايجاب القصاص او بمحتملها اي يحمل المعترض عبارة المعلل على غير مراده
اي المعلل كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو
ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث
اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات والسائل يحمله على جعله ثلثة امثال
الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل ينبغي
الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل
انه ماخذ الخصم وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم
المعلل ابطاله كما اذا قال الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد
اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد
بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن مقدمة
مشهورة لشهرتها والسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المط
للنزاع في المقدمة المطوية ثم ان المطوية اما ان تحتمل ان تنتج
مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا كالليل يعني انها غاية كالليل فلا يدخل مثله فيكون هذا
قياسا لا دليلا اخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنها
غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا
تحتمله كقوله يشترط في الوضوء النية لان ما ثبت قربة فشرطه النية
كالصلوة فنقول من اين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته
عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت
قربة واذا دفع اي القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع
تعين الانتقال اي انتقال القايس في قياس من كلام الى اخر والكلام
المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم فهو خطأ في القياس خارج عن

البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة و
الحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لا ثبات علة
القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر لكان انتقالا في العلة
والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه
حكم القياس فهو خبط في القياس خارج عن المقصود وان كان الى
حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس
والا يكون انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم
يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون خبطا
في القياس فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة اشار الى
الاول بقوله اما من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهي
علة القياس وهذا القسم انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع
وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر كما اذا
قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الا
ستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله او
من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق في فساد
الوضع والمناقضة لو لم يمكن دفعهما ببيان الملائمة والتاثير والى
الثالث بقوله او من علة الى اخرى لاثبات حكم اخر غير حكم القياس
لكنه ليس باجنبي عنه بل يحتاج اليه الحكم الاول وهو حكم القياس كقولنا
ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف
الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم المانع
عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدبر
قلنا الرق لم ينتقص وانما نثبته بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة
فلا يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله واما من حكم الى حكم اخر بالعلة

بالعلة الاولى كذلك اي يحتاج اي يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا
عدم نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتمال
الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان انما يتحققان
في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى
النزاع في حكم لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه
العلة ان امكن والا فبعلة اخرى والكل صحيح بالاتفاق الا الثاني
فانه مختلف فيجوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالي باي
دليل كان ونفاه اخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد
انقطاعا في عرف النظار فقيل بناء على هذا الاختلاف قصة الخليل
منه قال يجوز هذا القسم ان قصة ابرهيم عليه السلام حيث قال فان
الله يأتي بالشمس من المشرق الاية من هذا القبيل وقيل لا فانا نعلم
انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى
دليل اخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا لانه يشتمل
على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال
وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة
لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل
الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل الاول
خاليا عن توكيد الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال
المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم
فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي
بالشمس من جانب المغرب تذنيب عقب مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها
فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها

تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كتمسكهم
بالمخالفة ونحوه وقد يتمسك في اثبات الاحكام الشرعية بحجج فاسدة منها
الاستصحاب اى استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا
الى الحال لعدم العلم بالمغير فيه جعل صاحبا الحال او العكس وهو حجة عند
الشافعي في اثبات كل حكم نفيا او اثباتا ثبت بدليل يوجبه ثم شك اى وقع
الشك في بقائه اى لم يقع ظن بعدمه فبعضهم بالضرورة اى قال بعض الشافعية
ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم
ظن بقائه ضروري ولهذا يرسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهون ويرسلون
الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون
وبعضهم استبعد وادعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار
الى الاول بقوله ببقاء الشرايع يعني لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن
ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى
الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثاني بقوله وبالاجماع
على اعتباره اى الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث
والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد و
عندنا حجة في الدفع اى دفع استحقاق الغير لا في الاثبات اى غير مثبت لحكم
شرعي ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم يجعل اصالة براءة ذمة المنكر
حجة على المدعي ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجيته لزم شمول
الوجود والا لزم شمول العدم واجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم
وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل
الوجود ولان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهو ظاهر ضرورة ان بقاء
الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء
موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا

قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور
في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه و
ايضا لا يدعي الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود
مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء
والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول
وحاصلا بعده محتاج الى سبب مثبت غير السبب الاول فان علم او ظن
وجود السبب المثبت فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتأمل
والجواب عن الاول انا لا نم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل بقاء الشرايع
بدليل اخر وهو في شريعة عيسى عم تواتر نقلها وتواطىء جميع قومه
على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا عم الاحاديث
الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح بعد وفاته عليه السلام
واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النص
يدل على شرعيته موجب قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام
للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه
والجواب عن الثاني انا لا نم ان البقاء في الفروع بالاستصحاب بل البقاء في
الفروع انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب
احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع
والوطيء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس
الا لتحقق هذه الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض لا لكون
الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا
ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن
ولا للالزام على الغير وقال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه
الاول عند القطع بعدم المغير حسا وعقلا ونقلا ويصح اجماعا كما نقلنا

ولا يصلح حجة في حق الالزام على الغير لان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة الشرعية والبلاد سبحانه وتعالى بقوله وفوق كل ذي علم عليم فقد يعلم البعض ما لا يعلم غيره فيقول القايل اخبرنا الشارع بهذا لم يشرع الدليل عليه لا يصلح حجة على الغير مع قصوره في غيره في درك الدليل صفة العجز لازمة والسهو يعتبر به ولا يلزم انه يعلم كل دليل فان من ادعى علم كل شيء فهو سفيه نسبوا لا ادري عن كبار المجتهدين على دليل لا يدل على عدم الدليل ولا على عدم الغير ولكنه لا بد اجهد في طلبه ولم يظفر به جاز له العمل اذ ليس في وسعه دراية ذلك كما عند الهداية

به الاية الكريمة قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصلح لابلاء العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التامل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرايع وصلوته من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحري الرابع لاثبات حكم مبتدا وهو خطاء محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان فتغيير حقيقة **ومنها** اي من الحجج الفاسدة **الاستدلال** بعدم المدارك اي الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين وهو ظ **ومنها التقليد** وهو اتباع الغير على اعتقاد انه اي ذلك الغير محق في كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه خرج به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سياتي ان شاء الله تعالى وهو ايضا باطل لانه يوجب ما مر من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين **باب المعارضة والترجيح** لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض و الترجيح تتميما للمقصود فقال اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين يقتضي احدهما عدم مقتضى الاخر بعينه حتى يكون ايراد على ما ورد عليه النفي فان تساويا اي الدليلان قوة صار اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك و الحكم ح هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم

عدم شيء من الدليلين او كان احدهما اقوى من الاخر لا بالذات بل بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان حتى لو قوي احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى في معارضة الكتاب الكتاب او السنة يحمل التعارض الصوري على نسخ الاخير كون الاخير ناسخا للاول ان علم التاريخ لامتناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودها والشارع منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتاخر حملنا عليه والا اي وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويستمر عملا بالشبهين وان وجد المخلص فبها ونعمت وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة ويعتبر السنة متاخرة عن الكتاب فالايتان تساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتاخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب ايتان او سنتان بان تساقط الايتان بالتعارض ويعمل بالاية السالمة عنه لان اعتبار التاخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيترجح بخلاف الماثل مثلا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وصير فيهما اي من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين الى قول الصحابي مطلقا اي سواء وافق القياس اولا ان قدم قول الصحابي على القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعي والا اي وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس فقط ففي تحالف القياس اي فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي وصير الى القياس مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني والا اي وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال

الامام شمس الائمة فكالقياسين اي يكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحري
كما سيأتي في القياسين الا امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول
الصحابي ومنه الى القياس ومنها الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض
السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف
كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضـ انه عم صلاها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر
الصلوة والآتي وان لم يمكن المصير الى ما ذكر تقرر الاصول اي يعمل بالاصل
ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار حيث تعارض
الاخبار والآثار وامتنع القياس من الاخبار لتعارض الاخبار فكما روى انس
انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وما روى انه عم قال كل من سمين
مالك لمن قال لم يبق من مالي الا هذه الحميرات وايضا روى عبد الله
بن ابي اوفى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب
بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها في لحمه فيلزم
منه الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل
ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة حتى ان الحرمة مما يكاد يجمع عليه
قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حق السؤر وان لم
يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف
في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته وآخر
بنجاسته فانه طاهر لا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم
يتخلص لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب
من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار
لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره وفوق عدم الضرورة
حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا هو طريق ان

ان يحكم بالنجاسة لانه ح لا يضطر الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود
الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعترض بعد ما اعترض نقل
هذا الكلام واما الآثار فقول ابن عمر رضـ ان سؤر الحمار نجس
وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فاذ لا يمكن الحاقه
بالهرة لانه ليس مثلها في الطواف ولا بالكلب للضرورة في سؤره ولا
الحاق لعابه بلحمه ولبنه في اصح الروايتين وان روى عن محمد انه طاهر
ولا يؤكل لان فيه ضرورة الاختلاط ولا بعرقه الطاهر في ظاهر الرواية لان
الضرورة فيه اكثر فقيل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما
لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد مسه غسل الرأس اذا وجد
الماء فالعمل بالاصل على التقدير بين واجب وهو ان يحكم بان لا ينجس الماء
الطاهر ولا يزول الحدث الحاصل بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية
الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة مرة فلا
اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه وهو اي التعارض في الكتاب
والسنة اما بين آيتين او قراءتين في آية واحدة كقرائتي الجر والنصب
في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل
والثانية غسلها كما هو المذهب او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين
او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض اي دفعه
وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي يأتي بيانه لان التعارض
للتناقض الذي ينقضه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة
وهذا غير دفعه من جهة الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر
الآخر اما من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم
باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر كقسمة المال
المدعى بين المدعيين المبرهنين او بان يحمل على تغايره اي تغاير حكم

الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والآخر اخرويا كما في آيتي
اليمين في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم الايمان فالاولى تقتضي المؤاخذة بالغموس
لانها مكسوبة للقلب اي مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف
محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة
المنفية في المائدة دنيوية بتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقة فيصرف
لاطلاقها الى الاخروية ولان المنوط بالغموس هو العقاب لا وجوب الكفارة
فان اليمين تماهر لاجدا واما الثاني وهو المخلص من قبل الحال فبان
يحمل كل من الدليلين على حال كما في قراءتي التخفيف والتشديد في
يطهرن ولا تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع الحيض في العشرة
وحال انقطاعه في اقل فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل
الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف
على العشرة والمشدد على اقل ولم يعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت
الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واقل منها يحتمل العود فاحتيج
الى الاغتسال لتأكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان
بناء على اختلاف زمان الحكم الذي يقتضيه الكلام وبه يندفع التناقض او
اختلاف زمان الورود اي ورود الدليلين صريحا وعلى تقدير اختلاف
زمان الورود صريحا فالمتأخر من الدليلين ناسخ للمتقدم منهما كما في
العدة الاولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى
والذين يتوفون منكم الآية قد سبق في بحث العام او دلالة كالحاظر
يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث وهو قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال
الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الحاظر تكرر التغيير والمراد
بتكرر النسخ في عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة قبل

قبل شريعتنا لا في اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من
الازمنة قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاظر المغير
للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فيتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير
زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك وغوالمثبت يؤخر عن النافي كما تر
من لزوم تكرر التغيير لان النافي لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفي الاصلي
وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر
وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج
الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان
مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا
وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلت ان لم يعرف النفي الا بالاصل
والاني وان عرف به تمثل المثبت اي فالنافي مثل المثبت في الدرجة فيحتاج
الى الترجيح بطريق آخر وان احتمل النفي الوجهين اي انه يعرف بدليل او
انه يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه اي يتأمل في ذلك النفي
فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم
الاصلي فالاثبات اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام
تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات
وهو ما روي انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية
يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة
الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب
العمل بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي
واما في معارضة القياسين القياس عطف على قوله في الكتاب فلا نسخ
الا علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم ولا
تساقط ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده

بظاهر الحال اذ فى النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح
العمل باحدهما مع الجهل واما فى القياسين فكل منهما صوب بالنظر الى الدليل
فيكون مستحقا حق العمل ان كان بالشرط الآتى بل الواجب على طالب
الحكم ومن هو بصدد معرفته العمل بايهما شاء بشهادة قلبه وانما اشترط
ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة فى اصابة الحق ويقلب
المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجح عليه واما الترجيح
فهو فى اللغة اثبات الفضل فى احد جانبى المعادلة وصفا اى بما لا يقصد
المماثلة فيه ابتداء كالحبة فى العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه السلام
زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اى زد عليه فضلا قليلا
يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن للربوا وفى الاصطلاح
اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا غير مستقل فاضافة فضل
الى احدهما وقد علم مما سبق بعض وجوهه اى وجوه الترجيح الكائنة
فى الكتاب والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من
الامر والنهى والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح
النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك وبالسند وهو
الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور واحاد مقبول او
مردود والترجيح باعتباره يقع فى الراوى كالترجيح بفقهه وفى الرواية
كترجيح المشهور على الآحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عم
على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله عليه السلام
وقال الآخر قال رسول الله وفى المروى عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره
لروايته على ما ثبت وبالحكم كترجيح الحظر على الاباحة وبالامر الخارج
كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفصيل
مذكور فى المطولات وعلم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح فى القياس

بالاصل اى بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقاوم الظنى لا يعارض
القطعى لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية
حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة دلائل الظنية فيتضمن ما يذكر فى ترجيح
النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا الا كالعدم الاصلى واما
بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس
واما بالاتفاق على كونه معللا بالعلة وبحسب حكم الفرع اما بمشاركته
الاصل فى نوع الحكم والعلة ثم فى نوع العلة ثم فى نوع الحكم ثم فى الجنس
الاقرب فالاقرب واما بالنحو ما ترتب فى النص بحسب الحكم من تقدم الحظر
والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفى
واما ثبوته بقبل القياس جملة والقياس بتفصيله فانه اولى من ثبوته
ابتداء لاختلاف فى الثانى ولما يقطع وجود العلة فيه ولما القوة ظن
وجودها وبحسب العلة اما بقطعيتها كالنصوص والمجمع عليها واما
بقوة مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه السابقة والاجماع على غيرهما
من المسالك واما بالاتفاق على صحة علته فالمتحدة اولى من المتعددة
والوصف الحقيقى من الاقناعى الاعتبارى والثبوتى من العدمى والباعث
من مجرد العبارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من
الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثر على الكل وعلى هذا القياس
وبحسب الامر الخارج ويجرى فيه ما مر فى النص من الوجوه ومنه عدم لزوم
المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك
وقد جرت عادة القوم انهم ذكروا فى الاخير عند القياس بعضا من
وجوه الترجيح الاول قوة الاثر كما فى الاستحسان والقياس ان الاستحسان
اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة لقوة
التاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس لا الوضوح والخفاء

لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت
في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف
باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما
اشتراطها لظهور جانب الصدق **والثاني** قوة ثباته اى الوصف على
الحكم المشهود به والمراد به فضل اثر به يكون الزم لحكمه من اثر وصف
الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة المتعددة من النص
والاجماع دون المعارض كقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط
تعيينه بالنية كالنفل فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين النية اولى من
قول الشافعي انه فرض فيشترط تعيينه كالقضاء لان تأثير الفرضية في الاشتراط
لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية وبنية النفل عنده وتأدى الزكوة
عنده بجميع المال من الفقير وتصدقه **والثالث** كثرة الاصول التي توجد
فيها جنس الوصف او نوعه كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن
تكراره كسائر الممسوحات اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره
كالغسل اذ يشهد لنا تأثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح الخف و
التيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لنا تأثير الركن في التكرار الا الغسل
قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة
العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه
فهي كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم
الثاني بل الاول لكن القسم الثلثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف
والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف وفي الاخير بحسب
الاصل **والرابع** العكس عدم الحكم عند عدم الوصف كقولنا في مسح
الرأس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره
من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه لان المضمضة تكرر وليست

بركن **اعلم** ان التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج الى
الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال واذا تعارض سببا اى سببا
الترجيح فالذاتي اى الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه اولى
من الحالي اى الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين
اشار الى الاول بقوله لسبق الذات وجودا من الحال فيقع به الترجيح
اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كالاجتهاد امضى حكمه فان الشيء الاتي
اذا حكم بشهادة مستوريين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة
عدلين لاخر وبذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله
وقيام الحال به اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم
بنفسه فلو رجحنا الحالي العارض لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في
صوم رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح
لانتفاء النية في بعض العبادة وترجيحنا بالاول من ترجيحه بالعبادة
فان قلت ما ذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات
والحال اذ قد تقدم حال الشيء على ذات شيء اخر كحال الاب وذات
الابن قلت قد اعتبر في تفسير الذاتي والحالي ان الكلام فيما اذا ترجح احد
القياسين بما يرجع الى وصف يقوم بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع
الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة
للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع والا فكما ان العبادة
حال الامساك فكذلك الكثرة **تذييل** كما ختم مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث
الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى
على الفطن فقال وقد يرجح اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الاخر

من قبل الشافعية بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون
للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف
للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه لان القياس لم يجعل حجة
الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن تزداد قوته بكثرتها اي كثرة الاشباه
كالاصول اي كما يزداد بكثرة الاصول قلنا الاشباه علل اي اوصاف تصلح ان تجعل
عللا وكثرتها اي كثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار بخلاف
كثرة الاصول فان الوصف ههنا واحد وكل اصل شاهد بصحته فيوجب
قوته وثباته على الحكم فاما هنالك فالاصل واحد والاوصاف متعددة
اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل
الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من
وجه وهو المحرمية ويشبه ابن عم بوجوه كجواز دفع الزكوة لكل واحد
منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين
وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري
بينهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل
لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لا يجوز ومنها اي من
الوجوه الفاسدة عموم الوصف الذي جعل علة مثل ترجيح اصحاب
الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل
والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل
والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لانه
اوفق بالمقصود لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص وهو فاسد
لان خاص اصل الوصف وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه
راجح على العام عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق في
مباحث التخصيص فكيف يصح هذا اي جعل العام راجحا على الخاص

الخاص واقول فيه بحث لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان
المقصود بالالفاظ الدالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص قطعية
ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها
ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد ولان التعدي غير مقصود
من التعليل عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بعموم الوصف
الذي هو عبارة عن زيادة التعدي واقول فيه بحث ايضا لانه وان
جوز التعليل بالقاصرة لكنه يعترف باولوية المتعدية بلا مرية ومنها
اي من الوجوه الفاسدة قلة الاجزاء فان العلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى
من ذات جزئين لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد
لان العبرة بالمعنى لا الصورة يعني ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة
وترجيحنا التعدد فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا
القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذاك ومنها
اي من الوجوه الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط
اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر
وهو فاسد لمعنى الترجيح لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون
الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل ولان استقلال كل من الادلة بافادة
المقصود جعل الغير في حقها كأن لم يكن لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل
فان قيل اي سر في انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة
الاصول وكترجيح الصحة على الفساد في صوم غير منوي من الليل
ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان
السر فيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في
كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها

لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي
ترجع الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق
بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني لان
كل دليل موثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط
بكل واحد لا المجموع من حيث المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة فلا
يرجح اي لا يقع الترجيح بين الروايتين بكثرة الرواة ما لم يشتهر
اي ما لم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل ولا يرجح
نص باخر اي بنص آخر وكذا القياس اي لا يرجح قياس بقياس يوافقه في الحكم
دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة
الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا عند
تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو
العلة لا الاصل **المقصد الثاني** من الكتاب في الاحكام وما يتعلق
بها لما فرغ من مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق
بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه وهو مرتب على اربعة
اركان كما كان مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم
وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر
فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم المحكوم به لان الخطاب
يتعلق به اولا وبواسطته مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله ثم
المكلف محكوما عليه **الركن الاول** في الحكم عرفه بعض الشافعية بخطاب
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير
للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ
والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكم كل مكلف
بخصوصه كخواص النبي عليه السلام وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته

تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس
وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله وبوصفه بالمتعلق بافعال
المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن يبقى
نحو والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء
او التخيير اي اقتضاء الفعل او تركه او تخيير بينهما فخرج ذلك ثم اورد
الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق
شيء بالحكم التكليفي وحصوله صفة له باعتبار كونه دليلا له او
سببا او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيد او الوضع لتعميم ولما كان
الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت وهو اثر خطاب
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع
فهو اي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني
وضعي اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة
لفعل المكلف كالوجوب ونحوه من الحرمة والندب فانها صفات
للصلوة والقتل والنوافل مثلا او يكون اثرا له اي لفعل المكلف
ولا بحث عنه ههنا كالملك فانه اثر لفعله الذي هو الشراء ونحوه
وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة
والاول اي ما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه
اولا وبالذات المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة
المعتبر في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار
بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ
الذمة لكن لا اولا وليمكن الحد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي
ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من المبعد

ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل ما يخرج صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا اللزوم بالشروع فيخص بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي ففي حكم السنية كما سيجي في بحث العوارض والكلام ههنا في فعل المكلف فقط و الاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره وذلك لان المقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها ثم رجوع ذلك الى المعاملات فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة و الفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات احكام اخرى منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها معنا بلانها فظهر زيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فلينا مل و الثاني وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد فان كان ابتناؤه راجحا على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليل قطع المنع من الترك بقطعي من الادلة

في بين الادب والمستحب والنفل عند فقهاء الاصطلاح جدا بل لا فرق بينهما ذكره صدر الشريعة في كشف حيث قال واما حد النفل وهو المندوب والمستحب والتطوع فقيل ما فعله خير من تركه وقيل ما يمدح المكلف على فعله ولا يذم على تركه وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه الى هنا عبارته وذكر في شروح الهداية ان الادب هو ما فعله النبي عم مرة او مرتين ولم يواظب عليه وعرف ابو الليث السمرقندي سنة الصلوة النفل بما عرف به الادب في شرح الهداية حيث قال واما النفل فما فعله النبي عليه السلام في وقت وتركه في وقت وذكر فضيلة فعل لا فرق بينهما وقال بعض العلماء الادب فيما فيه زيادة احتزام ما هو ادب له ولا يأثم بتركه شرح شروط الصلوة للمولى الفاضل البركوي

١٨٦

الادلة فرض ومع المنع من الترك بظني من الادلة واجب ان كان ابتناؤه راجحا على تركه بلا منع من الترك سنة ان كان ذلك الفعل طريقة مسلوكة في الدين سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والا اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين فنفل ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا وان عكس عطف على قوله فان كان ابتناؤه راجحا على تركه اي ان كان تركه راجحا على ابتنائه فمع المنع من الابتناء حرام وبلا منع منه مكروه وان استويا اي طرفا الابتناء والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فمباح فان قلت جميع ذلك مما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولكن هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قيل فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو من فعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع والوطء الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطء فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وانواله فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت انما قيد بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك

الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام وهو في الاولى
لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب والثاني كون
الجهة التي بها صحة التقسيم وحصل الاقسام معتبرا في المقسم اولا وبالذات
ولا يكفي وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث
الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى
الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التي هي
مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكنها ليست
اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على
العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى فاذا عرفت ما ذكرنا من سهولة الاقسام
فالفرض لازم علما وعملا اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته
بدليل قطعي فيكفر منكره بالقول او الاعتقاد ويكفر مستخفه ايضا لان
الاستخفاف بشرعي يقيني يوجب الكفر لانه دليل الانكار ويفسق تاركه
بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض على ما لم يثبت بدليل
قطعي بل على ما يفوت بفوته ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابي حنيفة
حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع في مسح الرأس
فاذا لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره بل يفسق اى يحكم بكونه ضالا
فاسقا ان استخف باخبار الاحاد لان رد خبر الواحد والقياس بدعة
لا ان كان مؤولا فانه لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في ضمانه من
سيرة السلف ثم ان حصل المقصود من فرضيته بمجرد حصوله فرض
كفاية كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه وحكمه
اللزوم على الكل اى كل واحد من المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لان
الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على الكل لما اثموا بالترك فان قيل
رفع الحكم نسخ فلا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا اذ

انما كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه
وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع
لما سقط بفعل البعض قلنا لا نسلم اللزوم كيف وقد سقط ما في ذمته الا
صيل باداء الكفيل والاختلاف في طرف الاسقاط لا ينافي وحدة
الساقط في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل المقصود من شرعيته
لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين كتحصيل ملكة الخضوع
للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجه اليه
في الصلوة وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما وقطعا حتى لا يبرأ
ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا
كما في خصال الكفارة فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه
ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعدد ابها
معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم وتجزيته ومعنى
وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان نفس الواحد
جنسا ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب
معلوما كلف بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على
خصوصيات تخير بينها **والواجب** لازم الاعلاء اى لا علما
فهو كالفرض العملي الا في الفوت اى فوت الجواز بفوته فان الواجب
ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن
مؤولا وقد استخف باخبار الاحاد وقد يطلق لفظ الواجب على
الفرض ايضا فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون تاركه
راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلوة
واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك وتارك كل من الفرض والواجب
يستحق العقاب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا

ان يغفر الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص
الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند
المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهو مسئلة وجوب الثواب
والعقاب على الله تعالى عندهم **والسنة** نوعان الاول سنة الهدى اى
تكميل للدين وتاركها يستحق اللوم كصلوة العيد والاذان والاقامة
والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا او
اهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي قال محمد في كتاب الاذان تارة يكره
واخرى اساء والثاني سنة الزوائد وتاركها لا يستحق اللوم كتطويل
اركان الصلوة وسيره عم في لباسه وقيامه وقعوده وهي التي قال
محمد في كتاب الاذان وغيره لا بأس به ومطلقها اى مطلق السنة بان يقال
انه من السنة كذا مطلق عندنا اى شامل لسنة النبي عليه السلام وسنة غيره
خلافا للشافعي فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام وقد تطلق
السنة على الثابت بها كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل
قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اى واجب بالسنة
والنفل يثاب فاعله اى يستحق الثواب ولا يسيء تاركه او ورد عليه
صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما
يقع فرضا ولا يلزم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا
وعن الثاني بان الزيادة قبل لحوقها كانت نفلا فانقلب فرضا
بعد لحوقها الدخولها تحت قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن كالنافلة
بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب على تاركها
كما سيأتي وهو دون سنن الزوائد في المرتبة لانها صارت طريقة
مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النفل ويلزم النفل
بالشروع فيه قصدا حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى لا

تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور
قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله
تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان
اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء
الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان
يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما
صار لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلوة
الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صلاها فيكون نفلا شرع فيه
ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا **والحرام** يستوجب العقاب
اى يستحق فاعله العقاب على فعله وهو اى الحرام اما لعينه ان كان منشأ
الحرمة عينه كالخمر والخنزير والميتة او لغيره ان كان منشأ الحرمة غيره
اى غير ذلك الحرام كأكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق في الاول
بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل وعدمه لعدم محله كصلاة المولى الله
من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفي الثاني بلاقى
الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة
بسط له في بحث الحقيقة والمجاز **والمكروه** نوعان الاول تنزيهي وهو
الى الحل اقرب والنوع الثاني تحريمي وهو الى الحرمة اقرب والفرق بينهما
من وجهين الاول انهما بعدان يعاقب فاعلهما يعاقب بالثاني اكثر من
الاول والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة بالنار
كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فان
قلت كيف التوفيق بينه وبين قولهم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
قلت المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقتها
اذ من المجائز ان لا يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه

الرسول عليه السلام بسبب كمال الشفقة لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين
من الشفاعة وهذا اي المكروه التحريمي حرام عند محمد اي حكمهما واحد
وهو استحقاق العقاب على الترك لكن لا بدليل قطعي بل بظني فيقابل الواجب
كما يقابل الحرام الفرض والقسم الثاني رخصة وهي ما شرع ثانيا
مبنيا على العذر وهي انواع اربعة نوعان من الحقيقة اي رخصة حقيقة
لكن احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز اي يطلق
عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة
الرخصة من الآخر وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب
العزيمة فحقيقة والا فمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب
فاحق بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبه حقيقة الرخصة
بالنظر الى غير محلها بل كان نسخا فاتم في المجازية والا فغيره اما الاول
فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما
الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل
معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز
العفو كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان وكافطار
المكره في رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر حقوق
الحرمة كالدلالة على مال غيره وكذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف
وكذا تناول مال الغير مضطرا وحكمه انه ان صبر اي قتل باخذ العزيمة اما
الترخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى
في الكفر اكراها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال
الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة
لخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان
قتل فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى وهو مشروع كالجهاد
طلبا للثواب

الجهاد على طمع الظفر على الاعداء والنكاية والاضرار عليهم واعزاز
المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول
بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شيء من ذلك
لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه في المهلكة من غير
اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهرا
فان اسلامهم يدعو الى ان ينكا في قلوبهم وان لم يظهروه واما الثاني
فما استبيح مع قيام سبب للعزيمة ومحرم للرخصة تراخي حكمه المراد
بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين كما في
حكمه الآتي فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تابيد
الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي
الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها
عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها
وتدوم بدوامها كافطار المسافر فان السبب الموجب للصوم و
المحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي حضر ولذا لو ادى كان
فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام
اخر وحكمه ان العزيمة اولى عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة
انما شرعت لليسر وهو حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل
الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى
الا ان يضعفه العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات
كان اثما لتفويت نفسه بما شرع له بلا حصول المقصود وهو حق
الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه
لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم

على الطاعة فيؤجر واما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا
لان في هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان في
شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلي
الذي هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر
حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثاني واما
الثالث الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة
من الاخر فما وضع عنا اي ارتفع ولم يشرع علينا من الاصر هو الثقل
الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم و
صعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة والاغلال هي ايضا مثل
لما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص في العمد
والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو
ذلك مما كانت في الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة
على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت
بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة
بل مجازا واما الرابع الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى الحقيقة
الرخصة من الثالث فما سقط عنا مع مشروعيته لنا في موضع اخر
المراد السقوط عن بعض هذه الامة مع المشروعية لبعض اخر فمن حيث
انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة
الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد عن
الحقيقة كالسلم فانه بيع والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لنهيه
عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر البياعات
لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا والخمر والميتة
للمضطر والمكره فان حرمتهما ولهما قطعا في حقهما بخوف الهلاك على

على النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة حتى اذا
صبر ومات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء
فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي قيل في وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء
المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى بضاد حكم المستثنى منه
فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل اقول فيه
بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سيجيء فالصواب ان
يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فثبت التحريم
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فثبت في حالة الضرورة
على ما كانت عليه فان قيل الاستثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة
متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان مع انه لم يدل على الاباحة اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء
من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله
الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز
ان يكون مباحا وحرام اخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه
والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت
الكل وكقصر المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر
لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل لمساواة وترك العقد الاولى بعد
لما روي ان عمر رض قال لرسول الله عليه السلام انقصر الصلوة ونحن امنون
فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته و
التصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط
محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من الولي
ونحو ذلك فممن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تمليك
الله تعالى في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان فيحتمل الاسقاط

اذا لم يرد من العبد فنفي الله اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق في هذا التخيير لتعيين القصر بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فانه لم يتعارض اذ مشقة السفر متعارضة لخفة الشركة مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل الكمال الصلوة انه كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء ومسح المتخفف فان غسل الرجل الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع للتيسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وحكمة بحكم هذا النوع من الرخصة ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه وقد بينا ذلك في الصور المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من راى المسح ولم يمسح اخذا بالعزيمة ولا ثواب في غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا والثواب باعتبار النوع والغسل **واما الوضع** عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال فانه الخطاب بتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له اي لذلك الشيء باعتباره اي باعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اي الشيء الذي تعلق بالحكم التكليفي ان دخل في الاخر وهو الحكم التكليفي فركن والا اي وان لم يدخل فيه فان اثر

اثر المتعلق فيه اي في الاخر فعلة والا اي وان لم يكن مؤثرا فيه فان اوصل المتعلق اليه اي الى الاخر في الجملة فسبب والا اي ولم يوصل اليه فان توقف عليه اي على المتعلق وجوده اي وجود الاخر فشرط والا اي وان لم يتوقف عليه وجوده فلا اقل من الدلالة عليه اي على وجوده فعلامة **اما الركن فما يتقوم به الشيء** اي يدخل في قوامه فيكون جزءا له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل وهو اي الركن قسمان الاول اصلي ان لم يعتبر حكم الشيء الذي يتقوم بالركن باقيا عند انتفائه اي انتفاء الركن كالتصديق للايمان والثاني زائد ان اعتبر حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك الشيء بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج يسمى زائدا بهذا الاعتبار وهو اي اعتبار الزائد اما بحسب الكيفية كالاقرار في الايمان فانه كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه او بحسب الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة

فى حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم **واما العلة**
وهى لغة المغير كالمرض لا يقال المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير
ايضا من اصله النوعى يسمى بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم
الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت تكرر الحكم فما
يضاف اليه وجوب الحكم خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط ابتداء
خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما
ودخل العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا وهى اى العلة الشرعية
مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف
لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وبطل غرض الشارع من
وضع العلل للاحكام ومنهم من فرق بينهما وجوز التراخى اى تراخى الحكم
من العلة **اعلم** ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا
المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد
وجودها والا كان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بالاكثر
لان الشرعية بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة
متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة
التى هى العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها
لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب
رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوع و
مع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما بين حركتى الاصبع والخاتم وثانيا منقوض
بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعى وجود
الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى تبقى كيف وهى حروف واصوات
ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز
الفسخ فلا يثبت فيما وراءها وهى اى العلة سبعة لانه ان لم يوجد الا فى

الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا يوجد العلة اصلا وان وجد احدها
منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة
اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم اخر فحصل سبعة
ولذا قال اما ان تكون علة اسما ومعنى وحكما وهى العلة الحقيقية بان توضع
العلة له اى للحكم هذا تفسير العلة اسما ويلزم ان يضاف الحكم اليها وتؤثر
اى العلة فيه اى الحكم هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها اى عن العلة
هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما للملك
وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص واما علة اسما ومعنى
للوضع والتأثير لا حكما لتراخى المعلول عنه لا يترتب ابتداء بل بواسطة
اعم من ان يكون التراخى حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا
جنس تحته انواع اربعة لان التراخى اما حقيقى او رتبى فعلى الاول اما
ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة التحقيقية
او التقديرية فان استند فاما ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة
فيسمى بالحقيقى علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة
فى حيز السبب وعلة بمنزلة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه السبب
وعلى الثانى وهو ان يكون التراخى رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى
الاقسام الاربعة بالامثلة على المثال لكل قسم منها باعادة الكاف فالاول
وهو ان يكون التراخى حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى
ما لا يحدث بالعلة كالبيع الموقوف فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير
ولذا يعتق باعتاق المشترى موقوفا الا كاملا قبل البيع ويحنث به من حلف
لا يبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من
وقت البيع مستندا فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا
فيظهر كونه علة لا سببا اذ لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة

وهو تاخر الحكم عنها المانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الموضعية شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لا حكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل في الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولهذا قلنا انه يؤثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ بسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي لما يحدث بالعلة كمرض الموت فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة ومؤثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملك الموهوب له وينفذ تصرفاته قبل الموت ولما كان علة تترادف الالم المفضي الى الموت صار بمنزلة علة العلة والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء والنفوذ في المرمي والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص والتزكية عند الامام ابي حنيفة فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكي عند الرجوع الا انها بكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضي وقالا التزكية ثناء ليس بتعدي ولا ضمان الا بالتعدي ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعاني والثالث الا يتصل الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب كالايجاب المضاف الى الوقت كانت طالق غدا فانه

فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لكن الحكم متراخ للاضافة التحقيقية ومقتصر وللاول يعني جوز ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان التراخي وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخيرين لم يجوزه محمد اعتبار الايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبه بالسبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة كالعلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون شابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اولها ولم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب وللاجارة كذلك اي المضاف الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتاثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال لاقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبه بالسبب للاضافة التقديرية كالبيع بخمسة انعام والنصاب قبل الحول فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتاثيره لان الغنى يوجب المواسات لا حكما لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب للاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله وحصل له شبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا ولكن ليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجوب اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب

والرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة العلة
كشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك لهما لان المضاف في الصيغة
الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء بحكم المقتضي الى المقتضي ولاشك ان مطلق
الشرى او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب او ملكه وضع
شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لا حكما لتخلل الاكان علة
حقيقة ولكذلك اذ التوسط ينفي الاضافة الابتدائية واما علة معنى
وحكما لا اسما فكآخر جزئيها اي العلة كالقرابة والملك فان المجموع علة
للعتق فايهما تأخر كان علة كذلك اي معنى لتأثير كل منهما في العتق اما
القرابة فلانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى
هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح وباعلاهما اولى
واما الملك فان ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه
وعدم تراخيه عنه لا اسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما نفي
من الآخر كان الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق
شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشرى النائب
قرابة فالمشتري معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده اذ
لا يتراخى الحكم عنه واما تأخر القرابة فكدعوى احد الشخصين
بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشتراه فالمدعي معتق وغارم نصيب
الاخر كذا اخراجه صدر من فان العلة بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين
بلا اعتبار الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الداعي القائم
مقام المسبب الدعي عوا كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصتهما والنوم
الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعي الوطئ لحرمة المصاهرة
وفي الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب
الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد

بحد فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الترتيبي وحكما
لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطئ وخروج
المني والحدث والدليل سبب العلم القائم مقام المدلول كالخبر عن المحبة والبغض
في ان احببتني وابغضتني فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها وبينهم على
المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الترتيبي
وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض والداعي اليهما
اي السبب المفضي لا فانه الداعي مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول
احد امور ثلثة اما دفع ضرورة لتعذر الوقوف على حقيقة العلة مع
امكانه كما في النوم والنكاح والتقاء الختانين والخبر عما في القلب او دفع
حرج لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما في السفر والمرض والمباشرة
او الاحتياط كما في العبادات ودواعي الوطئ في الحرمات واما علة اسما
فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي في مباحث الشرط ان وقوع الطلاق
بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له
لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا
يكون علة معنى وحكما واما علة معنى فقط وتسمى وصفا له شبهة العلة
كاحد وصفين تركب منهما العلة كتركب علة الربوا من القدر
والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى
لان له مدخلا في التأثير التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم
الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين
كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فتثبت
به ربوا النسية لان شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم
حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت
بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف

والنص قائم وهو قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسي سبب محض لانه احد جزئي طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه يخالف لما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما التاثير هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بانه يعني ما تقرر لا تاثير تاما او بلا واسطة وكلامهم الا له تاثير لكن بتخريج المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه و بين المعلول علة ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة واما علة حكما فقط كشرط في حكم العلة كما سيجيء امثلته فان الحكم مترتب عليه من غير وضع وتاثير واما السبب وهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال فاصطلح لمعنيين اشار الى الاول بقوله ما يكون طريقا الى الحكم فقط اي بلا وضع له ولا تاثير فيه وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشراء للملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تاثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشراء لملك الرقبة فانه علة والثاني بقوله وقد يطلق اي يطلق كما يدل السبب على كونه معرف الحكم شرعي وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل و غيرها فيما نذكر من السبب الشرايع حقيقة بالثاني والاولى لانها كلها او بعضها علة كالعقوبات وهو اي السبب اربعة لانه افضاء اما في الحال او في المال والثاني سبب مجازي والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لابد ان يتخلل بينهما اولا والثاني سبب حقيقي والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ ففي حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخي او به غير موضوع لمتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فتبقى

فبقي الاقسام الاربعة بقوله ما هو سبب حقيقي وهو طريق الحكم بلا افضاء وجوب او وجود اليه اي وجوب الحكم او وجوده وضعا متعلق بالا نفضاء وبلا تعقل التاثير في الحكم كما يعقل في سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله بلا انفضاء وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل انفضاء ملك المتعة الى الشرى فانه ليس علة وبقوله بلا تعقل التاثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل التاثير او شبهة فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما الاول فلا نضيف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة كما سيجيء تحقيقه واما الثاني فلا نضيفه ايضا لكنا متنازع عن الاول لقصور معنى العلة في هذا فان في رفع المانع بتراخي وجوب العلة ظاهر الحكم البتة كقطع الحبل وشق الزق وفي الفعل المفضي بتوسط عدم الوضع بين كارضاع الكبيرة صرتها بخلاف شهادة العود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك يشترط فيه التعدي دون الاول واما الشبهة ففي الجناح لان شبهة العلة الثابتة تقتضي شبهة التاثير بلا مرية وسياتي تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى وحكم السبب الحقيقي ان لا يضاف اثر الفعل اليه بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك في الغنيمة الدالة على حصن حربي او طريقه الا اذا ذهب معهم فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة لم طريق الوصول وقد يتخلل بينها وبين المحصول فعل مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية في حق الترام اياه فقد لانه مباشرة لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكون ما كانت الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها حتى يستقر باتصال القتل الى الصيد الا

صار كما اخذه فارسله او رماه فلم يصبه وانما يضمن حلال دل على
صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال
المحترزة لله تعالى كالموقوفة وانما وجب الضمان على الساعي الى السلطان لانه
على خلاف القياس لغلبة السعاة ولا يضمن من دفع صبيا سلاحا ليمسكه له
اى للدافع فقتل به نفسه لان ضربه نفسه صار باختياره غير مضاف اليه
بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون
في حكم العلة ولا يضمن من قال له اى للصبي اصعد الشجرة وانفض ثمرها
لناكل انت او ناكل نحن ففعل فعطب لان صعوده حصل باختياره لمنفعة
نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته الى
لان الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا قال لاكل فيضمن عاقلته
لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فلهذا يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد
وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك واما سبب في حكم العلة وهو ما
يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم بلا وضع لحكمها اى من غير ان
ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا وحكمه
ان يضاف اثر الفعل اليه لاضافة العلة اليه فان الفعل الى المضاف
كسوق الدابة وقودها فانها تمشي على طبع السائق والقائد فيضاف
فعلها اليها بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف
ما تلف بها في بدل المحل لانه حكم السبب لا جزاء المباشرة كالقصاص
والكفارة وحرمان الميراث وقطع حبل القنديل ونحوها كشق الزق
وفيه مايع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل
التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالعود فلانها
اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم القصاص
وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث واما سبب له شبهة العلة وهو

وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي كونه اجازة
شرطا او يثبت الحكم به حال كونه غير موضوع للمتخلل لم يوضع ذلك
المتخلل للحكم وسياتي توضيحه في مثاله وحكمه ان يضاف الفعل اليه لا اطلاق
بل بالتعدي لانه لما انتقض فيه معنى العلة للوجهين السابقين للشرط
ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي كحفر البئر في
ملك الغير فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس علة له بل العلة ثقله
الماشي والسبب شبه به فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة
من ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة
ولا لحرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان
ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا
عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يكون اضافة الحكم اليه
نحو الالقاء يكون الضمان على الملقي لا الحافر ومثال ما يثبت الحكم به غير
موضوع للمتخلل لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة [illegible]
رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا
عليه فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان
تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع والارضاع
يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل
يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لان تقرر البضع غير متقوم حالة الخروج
كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة وجب
بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا باعتبارين المانع والافضاء
كما في كونه سببا وعلة بالاعتبارين او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا
بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان
امكن في الحفران لا يكون كشق الزق حيث تخلل في الحفر سبب اختياره

مباح هو الشيء دونه في الزنى لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل
في ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبر
فهو كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يرى
باعتبار التسبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا الا في النكاح
بل للتربية ولا الا في لالتزام المهر لما عرف ان البضع حال الخروج غير متقوم
واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود ان لم يوضع ذلك الحكم
للقود لاحتمال ان لا يلتزمه الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع
للقود انما هو بهذا الاعتبار وانه سبب مجازي وهو طريق للحكم يفضي اليه
لا في الحال بل في المآل وخص باسم المجاز وان كانت السبب الثابت كما
في القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى
من التجوز بالزيادة المتكلم عليها كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة
صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد للجزاء يكون سببا
مجازيا للجزاء ونحو اليمين بالله وانها ايضا سبب مجازي للكفارة لا حقيقي
اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الاجزية الا عند وجود الشرط فعند
وجوده يكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لان لا يقع
الجزاء الا عند وجود الشرط فعند وجوده يكون التعليقات اسبابا بالذكر
عند الشرط المانع عن وقوعه وبه واما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضا
الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين سببا مفضيا بالفعل
فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونقض الحنث يكون
علاجا فكان تجوزا من تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة
امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب
نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ وله اي
لهذا المجاز شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره

شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول
والجزاء في الثاني وكل شيء يكون الثابت بسبب مضمونا بذلك الشيء عند
فوت ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوت ذلك الثابت فكذا
سبب كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولهذا
شبهة الثبوت قبل حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن
حال قيام العين ولذا يملكه بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب
البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون
وجه اخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما
عرضية الثبوت فكذا السبب يكون الثابت بناء على قدر سببه وشبهة الشيء
معتبرة بحقيقته فلا يستغني عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عاد الى المحل فشبهته
كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح
في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول
لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين فتنجيز الثلث
يبطل التعليق اي تعليقها وتعليق ما دونها فالزفر هذا القسم من السبب
مجاز محض ليس له شبهة الحقيقة لانه فرض التطليق مثلا وفرض الشيء غيره
فلا يستدعي محلا ولا حلا فلا يبطله اي فح لا يبطل تنجيز الثلث التعليق
ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلث بتزوجها
فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو المحل
اولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف
على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود
من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك الا ليتحقق وجوده عند
فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل
التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلث فكذا بزوال

المحل بان يطلقها ثلثا قلنا بعد ما مران شبهة العلية تستدعى المحل كل
من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم
اقتضاء الثانى المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس المحل على الملك فى ان
لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح
ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشئ قبل
علة صحة حقيقة الثبوت فكذا شبهة فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام
المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثانى فلان ملك الطلاق مستفاد من
ملك النكاح ولا استدعى صحة ملك النكاح المحل لا الملك استدعى صحة
ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافى لها زوال المحل لا الملك وقال الشافعى هذا
القسم من السبب بمعنى العلة لانه الموجب للمال لا هى لتاخر الحكم اليه
فاستدعى المحل فلم يجوز التعليق للطلاق والعتاق بالملك بان قال
ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل
عنده لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز
التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب لكونه يجوز اداء الزكوة قبل الحول
اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة السبب
لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط الشئ بشئ وثبوته على
تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر وجزء الشئ لا يكون سببا واعترض
عليه بان الاضافة ايضا ينبغى ان يكون ما نعة مثل انت طالق غدا
واجيب بان التعليق يمين وهى لتحقيق البر وفيه عدم موجب المعلق
لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها
لثبوت الحكم بالايجاب وفيه لا لمنع الحكم فيتحقق السبب بوجوده حقيقة من
غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول

من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير سببا قبل الوصول الى
المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ ومفضيا اليه واعترض عليه
بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال الاجنبية انت طالق
واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط وانحلال التعليق
جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق
بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله
اعلم ان لكل من الاحكام لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث
بعده وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب فى فن
الاصول يجب ضبطه وعلله لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب
اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة
والعلم لنا انما هو بالادلة وذلك لانه لا كلام فى ان شارع الشرائع هو
الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك
الى ما هو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا
وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت
بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك
والى ذلك اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر فى مباحث الام
فلا يمان اى فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته و
سائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم
اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم
وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان
وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا للعباد
وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب

ومعنى سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذى هو فعل العبد
لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى و نؤمن به
فان الحادث يدل على انه لم يحدث الا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا
لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود يبنى على جميع الكمالات و ينفى
جميع النقايص فيصح الايمان من الصبى المميز لتحقق سببه وهو الافاق
والانفس و وجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل
اذ الكلام فى الصبى العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق
فى حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا لحجر شرعى وذلك
فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم مشروعيته اصلا وانه لم يخاطب
الصبى به اى بالايمان لعدم التكليف فى حقه فيسقط عنه الاداء الذى يحتمل
السقوط فى بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت
عن كلمة الاسلام والسبب للصلوة الوقت وقد سبق تحقيقه فى مباحث
الامر والسبب للزكوة النصاب لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا
ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد
واعتبر الغناء لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس فى الغنى مختلفة
فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى
الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وييسر الاداء والنماء على هذا
التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا انه امر باطن فاقيم مقامه
السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها تاثير فى النماء
بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى ما يناسبه
فصار الحول شرطا وتجدده بتجدد النماء وتجدد النماء تجددا للمال
الذى هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب
لا بتكرر الشرط والسبب للصوم قبل اليوم اى كل يوم سبب لصومه وقبل الشهود

الشهود اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه فى مباحث المقيد بالوقت
والسبب لصدقة الفطر راس يمونه اى يتحمل مؤنته ونفقته ويلى عليه
اى ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان
عن الانتزاعية هنا داخلة اما على السبب او على المحل يكون الوجوب عليه
ثم يسرى عنه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثانى محال لان
العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة و
الفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا خراج على الخراب واعترض بانه
العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها على
كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لا وجوب عليه لانه ملحق
بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلفة الوجوب على العبد وعلى
اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة
الى المعنى الاصلى وهكذا نقول فى الصبى والكافر والفطر شرط لان وصف
المؤنة فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عمن
وجب مؤنته عليكم دال على اعتبار الراس اذ المؤنة انما تجب عن الراس
لا عن الوقت لان مؤنة الشئ سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته
والراس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الراس هو سبب
الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف
الى الشرط مجازا والسبب للحج البيت اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل
الاضافة فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فلم يجب الا مرة والوقت والاستطاعة ليسا بسببين اذ لا اضافة اليهما
ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل
الوقت شرط الجواز اى جواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوب اى وجوب
الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة والسبب

للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا فى العشر وتقديرا فى الخراج يعنى
ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقى
وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك
لان العشر مقدر بعشر الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم
فيكفى النماء التقديرى والاول مؤنة فيها معنى العبادة والثانى اى الخراج
مؤنة ايضا فيها معنى العقوبة يعنى ان كلا منهما مؤنة للارض حتى لا يعتبر
فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى حين الموعود
وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد
والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها
ظاهرا لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب
الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين
يستنزل النصر على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية فيكون الانفاق على الفريقين
انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم فى العشر باعتبار النماء التحقيقى
معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء فقليل من كثير
بمنزلة الزكوة وفى الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث تعلق
بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر
والاقبال على المفوض المذموم بل الشرع والدنيا رأس الخطيئات وهذا
امر يصلح سببا للمذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا والقول
فيه بحث لنا اولا فلان الخراج لا يجب الا بان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان
سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم
ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل
مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذا يكون سبب العشر
الارض النامية وفى الخاص النامى كما فى الزكوة ولذا اى لاشتمال العشر على العبادة

العبادة والخراج معنى العقوبة لم يجتمعا اى العشر والخراج فى سبب واحد
هو الارض النامية وعند الشافعى يجب العشر فى الارض الخراجية وان لم
الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر
الخارج من الارض والسبب للطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها فى
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا
مشعر بالسببية والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض فى الطهارة
ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها
الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على
الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما توضأ قبل
الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر فى الشرط هو
الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشئ ما يفضى اليه
ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها والسبب للحدود والعقوبات
والكفارات ما نسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة
يعنى ان السبب يكون على وفق الحكم فسبب الحدود والعقوبات المحضة
محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل وسبب الكفارات لما فيها من معنى
العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر فى
رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث
انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم
ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا
فانه يلاقى حراما محضا والسبب لشرعية المعاملات البقاء المقدر يعنى ان
ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين عليه وزمان قدره سبب لشرعية البيع
والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع
الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء

النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في
الغذاء واللباس والسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع
ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى الازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح
وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام
بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور و
يختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات والسبب للاختصاصات الشرعية
التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما فقد سبق ان من الاحكام
ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق
وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي
التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام
الشرعية العملية على ما سبق فهي اما ان تتعلق بامر الاخرة وهي العبادات
او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع
باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات واما
الشرط فهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك
وشرعا ما يتوقف عليه الوجود معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته
وحصوله لا وجوبه فلا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف
هو ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه بلا تاثير في ذلك الشيء خرج به العلة ولا
افضاء اليه خرج به السبب وهو اي الشرط اما شرط محض وهو ما بالاخذ شبه
صحة الاضافة اي اضافة الحكم اليه كما في العلة او الافضاء اي افضائه
الى الحكم كما في السبب فيخرج السبب بل بمجرد توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط
الحقيقي او توقف انعقاده علة اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط
المحض قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا

يصح الحكم بدونه اما اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره مثل
الطهارة للصلوة والثاني جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته
كما بكلمة اي كلمة الشرط ويسمى الشرط صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق
او دلالتها اي كلمة بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل
المرأة التي اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار
ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط ويسمى الشرط دلالة
وهذا اي الشرط دلالة يختص بغير المعين لان معنى الشرط انما يستفاد
من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره ولما شرط
في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاف اليه
كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير ونحو الزق اذا كان فيه مائع وقطع
حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيه علة صالحة للحكم
لان السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيه بخلاف ابقاء نفسه
فانه صالح لاضافة الى الاختيار والمشي سبب فرضي الشرط لكنه مباح لا
يصلح لترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب واما وضع الحجر واشراع
الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كالحفر و
الاشهاد لاحتياط الاشهاد او انكر كما في الشفعة فليس ملحقة بالعلل
لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية منضبطة فان عدم الحجر ليس
بمانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع لجوازه بسبب خلاف عدم البئر
فانه مانع عن السقوط في قعرها وكذا غيرها والشرط في حكم السبب
وهو سابق احتراز عن الشرط التعليقي اعترض بينه وبين الحكم فعل
فاعل مختار يخرج به نحو سيلان المائع اذ لا اختيار فيه غير منسوب اليه يخرج
به ما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه يجعل بمعنى السبب
بل في معنى العلة ولهذا يقضى لحل قيد العبد حتى ابق حتى لا يضمن لصاحبه

لانه فى حكم السبب لان الشرط المحض متاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها
لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما لا محالة فحل القيد
لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب
لا فى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى الحل لاجادته به
بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على
ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام وفتح باب قفص او
باب اصطبل حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما فى حكم السبب
ايضا المسبوق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة
انما هو فى التعليق لا الحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة فى الصلوة والعقل
فى التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط فى حكم السبب لانه شرط فلانه
رفع المانع واما انه فى حكم السبب فلوجود معنى الاقتضاء فيه بلا تعقل التاثير
واما شرط اسما اى صورة للتوقف عليه فى الجملة لا حكما اى معنى لعدم اضافة
الحكم اليه ثبوتا عنده كاول شرطين علق بهما الحكم نحو ان دخلت هذه الدار
وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما للتوقف
الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين
وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت
احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت
احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك
حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل
انها لو دخلت الدارين فى غير الملك تنحل اليمين ولا لبقاء اليمين لان
محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثانى لانه حال
نزول الجزاء المفتقر الى الملك واما شرط هو علامة وهو ما يظهر به
تحقق نفس العلة مع خفائها او يظهر تحقق صفتها اى العلة معه لا مع خفاء

خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشىء معرفة وانما يحتاج الى المعرف
ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال فى الاركان فشرط الحكم
اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها او لتحقق صفتها للخفاء
فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق
العلة الموصوفة الموقوف عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما
كونه علامة فلانه فى الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال
ما كان مظهرا لنفس العلة كالولادة المظهرة للعلوق الذى هو علة للنسب
عندهما حتى اثبتاه اى النسب بشهادة القابلة بها اى بالولادة مطلقا اى
سواء وجد حبل ظاهر او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل او لا فانهما قالا
المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة
او النسب يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة
فانه بها يظهر ما كان موجودا فى الرحم فكان ثابت النسب من حين وجد
فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها
كما فى غير هذه الحالة قال الامام ابو حنيفة رح الولادة شرط محض للنسب
فى حقنا لانا نبنى الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة فى حق من يعرف
الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل
جعل كالمعدوم فى حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة فى حقنا
فلا تثبت الولادة الا بحجة كاملة كما ان النسب كذلك وهى رجلان او رجل وامرأتان
بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة
محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام
النسب وكانت الولادة معرفة محضة ومثال ما كان مظهرا لصفة العلة كالاحصان
المظهر لصفة الزنا التى هى بها علة للرجم وهى كونه بين مسلمين مستوفيين
للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة

هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الغليظة بعد كمال اهليتها
والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجود
الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوف على العلم بالاحصان واما انه
علامة فانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو
علامة لا شرطا محضا فلا يضمن شهوده اى الاحصان اذا رجعوا مطلقا
اى سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة
لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافها عن العلة اصلا
واما العلامة هي لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا فما يعرف الحكم
بلا تعلق وجوب ووجود به وهي اما محض اى خالص عن شوب
الاقسام الباقية دال على وجود امر خفي كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن
ورمضان في قوله انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر
من الاحصان والولادة واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية فانها امارات
لا علل حقيقية كما سبق واما علامة مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي
وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والجهات

الركن الثاني من المقصد الثاني في بيان الحاكم على المكلف بالاحكام الشرعية
كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اى الحسن
والقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن
والقبح مستعملا في معان ثلثة وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق في مباحث
الامر والنهي اراد ان يبينه فقال في تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح في الدنيا
والثواب في العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله
لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح والذم في الدنيا والعقاب
في العقبى هو الشرع اى الشارع عند الاشاعرة والعقل عندهم حاكم بهما
كما هو راى المعتزلة ولا مدرك لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو [illegible] بل

بل هو انه فهم الخطاب الوارد من الشارع لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفي
الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى
الملزوم قلنا لا نسلم ان المراد بالتعذيب المذكور في الاية الكريمة التعذيب
الاخروي المعتبر في مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوي
بطريق الاستيصال ولو سلم ان المراد التعذيب الاخروي فنفيه لا ينافي
استحقاقه المعتبر في مفهوم الواجب فانه كما عرفت ينبغي ان يستحق تاركه
التعذيب لا ان يعذب تاركه لجواز العفو كما هو الحق وايضا لو لا ذلك اى
لو لا كان الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين في كل من الافعال
المتصفة بهما لما تخلفا اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين
للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد
قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار اخر ولو كانا لازمين له لما
تخلفا كما في صورة الكذب انقاذا والصدق اهلاكا فان الكذب من
حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي عن ظالم كان حسنا والصدق
من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا فظهر انهما
ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب
حدا وظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تضمن سببا او
طريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما
تضمن سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب
فامرهما ظاهر ولو تم ما ذكرتم فلا يفيد السلب الكلي وهو ان لا شيء منهما
بذاتي كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون
بالايجاب الكلي والحاكم بالحسن والقبح هو العقل عند المعتزلة لا بمعنى
انه لا فائدة للشرع فانه يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء

وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظايف العبادات بل بمعنى انه يقع
المأمورية والممنوعية شرعا في الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله
تعالى بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم ولبيان ذلك بعكس القضية
فالعقل مثبت في الكل والشرع مبين في البعض الذي يخفى فيه الاقتضاء
ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان
اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله لان حسن الاحسان وقبح العدوان
مركوز في الاذهان حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع
كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المتدين حتى يستقبحون
ذبح الحيوان وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم واوضاعهم
فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك قلنا لا بالمتنازع فيه اي ليس
الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكرنا بل
بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم
في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بان نفي الحسن
بالبعض مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت
المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب
فيما لا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الاخرة والثواب
والعقاب والى الاخر بقوله ولان من كان له غرض من الاغراض واستوى
في تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ اي انقاذ شخص
مشرف على الهلاك وتخليصه وقدر على الهلاك اعتبار الاول الصدق
واعتبار الثاني الانقاذ وما هو اي اختيارهما ذلك الا لحسنهما اي الصدق
والانقاذ عقلا قلنا لا نسلم انه لاجل حسنهما عقلا بل لكون الاول اي اختيار
الصدق اصلح اي انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء
المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص ومع اندفاع حاجته على الاطلاق

كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذ
هبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه
فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير
فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وكون الثاني وهو اختيار
الانقاذ انما هو لرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وسيما انه يتصور مثل
تلك الحالة لنفسه فيجري ويستحسن ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى
المحتاج من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق و
الانقاذ عندهم لم يعلم باستقرار الشرايع على حسنهما انما هو حسنهما عند
الله تعالى على ما هو المتنازع بل للاصلح واما الالزاميان فقد اشار الى
احدهما بقوله ولانه لولاه اي لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل
كانا شرعيين كان التكليف ايضا شرعيا فلزم افحام الرسل فلا يفيد
البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي كي تعلم صدقي
في لا انظر حتى يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت
الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته
نظري لا ضروري لم يكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام و
اجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلي والاخر حقي واشار الى
الجدلي بقوله واجيب بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى
الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في
صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب
ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق
ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال
ملتبسا من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هي من
النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما

يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فلان لا يلتفت ولا يصغ
و[illegible] يلزم الافحام ولنا رابع الحق بقوله وان الوجوب على المكلف في
نفس الامر لا يتوقف على العلم به اى بالوجوب فان صحة الزام النظر
انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه
بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف
ان اراد نفي الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر
وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب
التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع
لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب فيلزم توقفه على العلم
بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون
جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة
التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صح جميع المقدمات لكن يختل صورة
القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحة مادته فاسد صورته
واقول هذا الجواب الذي سموه حلا لا يدفع لزوم الافحام على راى
الاشاعرة لان للمكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر في معجزتك حتى اعلم
بوجوبهما علي ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت عندي
حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على
علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت
الشرع عندي مردود لان للنبي عم ان يقول علمك به لا يتوقف
على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تاملت
ان دعواي وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت
صادقة فكذبها خسرت خسرانا مبينا في العاجل والآجل وكذا ان
ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالتوقف

في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ودفع للضرر المظنون
لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب
عقلا فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف
الافحام ولنا رابع الطريق الثاني من الطريقين الالزاميين بقوله
ولانه لولاه اى لولا كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين لزم محالان
الاول في الله تعالى وهو انه لا يقبح منه تعالى شيء قبل السمع فلزم جواز كذبه
تعالى عنه علوا كبيرا وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفي كل منهما
ابطال البعثة والشرائع والتباس النبي عم بغيره لكن من المعلوم فلا يقبح
شيء من الكذب واظهار المعجزة على يده بعده اى بعد السمع ايضا
للدور فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور والثاني
في العبد وهو انه لا يقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله اى حال
الكفر مما يترتب عليه عاجلا وآجلا قبل السمع وان قبح بعده لعدم الدور
واجيب عن الاول من قبل الاشاعرة بانا لا نسلم الامتناع العقلي في
الكذب وخلق المعجزة وان جزمنا بعدمهما فانهما من الممكنات و
قدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقليا ولو سلم امتناعهما عقلا
فلا نسلم انه اى امتناعهما عقلا للقبح عقلا لجواز كونه اى امتناعهما
لامر آخر كاستلزامهما لالتباس النبي بالمتنبي وكانتفاء لازم الدليل
الذي هو المعجز لان وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو منتف في المعجزة
في يد الكاذب والا لكان الكاذب صادقا وانتفاء اللازم ملزوم
انتفاء الملزوم واجيب عن الثاني من قبلهم ايضا بان وجود المعنى
المتنازع فيه وهو التحريم الشرعي قبل الشرع ممنوع فيما ذكرتم من الصورة
وغيرها بغير لانه خارج عن البحث وعن معاشر الحنفية نقول شيء منها
اى من ادلة المعتزلة على تقرير صحتها وتمام تقدماتها لم يفيد الحاكمية

اى موقوف [illegible] احتمال ان يكون الوقوف [illegible]
ودلالة المعجزة على صدق المدعى [illegible]
بحسب [illegible] العادة [illegible]

للعقل والموجبة له كما هو منصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال
وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا وهذا لا ننكره والمختار عند
علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط ان الحاكم
في الكل اي فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع او لم يدرك هو الشرع اي
الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله لان العقل آلة لانه نور
في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي
مبدؤه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس عاجزة بنفسها لان الآلة
لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا
العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا لتصرف في امر الربوبية والعجب
ان رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل
لا يجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب
عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم قريب
من الاشراك واشار الى الثاني بقوله ولا ينفك العقل عن الهوى فان
العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس
غالبة لكثرة الدواعي فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله
تعالى من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب كالمعدوم فجعله حاكما بنفسه
اعمال المغلوب في مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه
لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل اما الملازمة فلان العلل ثابتة
بالعقل فلو لم يعتبر حكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم يجز نسبة الاحكام اليها
واما بطلان اللازم فلصحة النسبة بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست
لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا
وفي الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل
آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا وان كان العقل متبينا للحسن والقبح ومدركا لها

لما خلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد
الشارع في البعض الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر
فيها وتصديق النبي عم في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله
تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب
ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص
انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت
بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان
الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجب المعرفة
بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب
المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما
كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية
بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه
فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقلية فلتبقية فكذا تصديق
النبي عم في اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو
انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم اما
الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر في المعجزة واجب بالعقل
اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده
لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي عم فلو
وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل ما ذكرنا
عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فثبت الحسن والقبح العقليان
لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم
فهو اي اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل متبين في البعض ثبت ان
العقل غير معتبر كل الاعتبار في مواجب التكليف فلا يكلف بالايمان

الصبي العاقل بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابي زيد و
فخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه و
هو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم
يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب
الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه
مخالف لظاهر النقل وظاهر الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان من لم يبلغه
الدعوة سواء كان في شاهق الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا
لم يعتقد كفرا ولا ايمانا لا يعذب لان الوجوب اذا سقط عن الصبي
يسقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عمن
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا
في سقوط وجوب الاستدلال قبل ادراك زمان التجربة وهو المدة يتمكن
فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب والتحديد بـ
هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه
والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روي عن النبي عم
العمر الذي اعذر الله تعالى فيه لابن آدم ستون سنة وعن المجاهد ما بين
العشرين الى الستين وقيل ثماني عشرة وسبع عشرة وسياتي زيادة تحقيقه
ان شاء الله فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان فلا ترتد مراهقة غافلة
عن الاعتقاد بالايمان والكفر لم تصف اي لم تعبر عن ايمان وكفر تحت
زوج مسلم بين ابوين مسلمين فاذا لم ترتد لم تبن من زوجها واما اذا
بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو عقلت وهي
مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه
وصرح به فخر الاسلام ولا يهدر كل الاهدار عطف على قوله غير معتبر كل
الاعتبار اي العقل غير معزول كل العزل لانه وان لم يكن حاكما بالحسن

والقبح لكنه مدرك لهما كالسمع فيعتبر اي بان صبي عاقل وكفره اذا عرض
ما يوجبهما حاء وصف كلا منهما وعبر عنهما اولا وترتد مراهقة وصف
الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة فتبين من زوجها
بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو سائر المرتدات وهذا الذي
ذكرنا من كون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها
هو المحمل لقول الامام ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام
الآفاق والانفس الدالة على وجود الصانع القادر العالم المريد و
يعذر في الشرائع اي المشروعة الموقوفة الى الشرع الى قيام الحجة من قبل
الشارع واقول لعل الاصل الذي تمسك به الامام في هذا المقام
قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه وجاءكم النذير اعلم ان اصحابنا رح
نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف راي المعتزلة ولم يذكروا لها
سندا يعول عليه وقد ادى نظري القاصر وفكري الفاتر انها مستنبطة
من الآية الكريمة لكني لما لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة
اليه قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعقد المسائل ولا نبين وجه
استنباطها منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق المسئلة
الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك
لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد
العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لا بد من زمان
التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة ان العقل
لا يكفي في ادراك حسن الشرائع بل لا بد فيه من بيان الشارع واما
وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا
الايمان والعمل الصالح لما القوا في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير
الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية

يعنى لم يبق لكم عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر فى الافاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرايع فوجه الاستنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه يتناول كل عمر يمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتاتى منه الاستدلال بمقدار يسير من سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبى العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه الاستنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما وبخ على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكن فيها منه ووجه الثالثة ظ فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل للايمان قبل الشرع افاد اخرها اعنى قوله وجاءكم النذير لما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتاسيس اولى من التاكيد

الركن الثالث

من المقصد الثانى فى بيان المحكوم به وهو الفعل الذى يتعلق به خطاب الشارع وهو انواع اربعة الاول حقوق الله تعالى خالصة وهى ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى ولله ما فى السموات والارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسياتى بيان انواعها والنوع الثانى حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كبدل المتلفات ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق

والطلاق وما اشبهها والنوع الثالث ما اجتمعا فيه اى حق الله تعالى وحق العبد والاول غالب كحد القذف فانه مشتمل على حقين بالاجماع فانه شرع لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا فى رواية عن ابى يوسف ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف فى جماعة كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعى حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل والنوع الرابع العكس وهو ما اجتمعا فيه والثانى غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهة كالحدود ولانه وانه يجب جزاء الفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل بهذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم اخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع وحقوق الله تعالى انواع ثمانية بحكم الاستقراء النوع الاول عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه وفيها اى فى الايمان وفروعه اصول وفروع وزوائد يعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا يعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على ثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد فالايمان اصله التصديق يعنى الاذعان

القلب وقبول بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة
محمد عليه السلام وجميع ما علم بمجيئه بالضرورة على ما هو معنى الايمان
في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان
المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق
هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گوئي داشتن وهو
المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم كما صرح به ابن
سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان
بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون
امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به ولا حاجة الى الاقرار
باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل
لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما
في الاخرس وتغيره كما في المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر
الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده
والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم
يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى هذا اوفق باللغة
والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو
الاقرار وزوائده الاعمال لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال
نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملات الزائدة عليه
والفروع اصلها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت
شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب
لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت
دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان

الايمان ولاحقها الزكوة المتعلقة باحد جزئي نعمة الدنيا فانها
ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان نعمة
البدن ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس ثم الصوم فانه وان
كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا
بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة
القهر وكانت النفس قوى في كونها واسطة ثم الحج الذي هو زيارة البيت
المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصة وهي عبادة هجرة
عن الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه
فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد
الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم ثم الجهاد لانه
من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وزوائدها
السنن والاداب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملة للفرائض
وزيادة عليها فلم تكن مقصودة والنوع الثاني من حقوق الله
تعالى عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فان جهة العبادة فيها كثيرة
مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها
ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة
لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجبت في مال
الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه
اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح والنوع الثالث منها مؤنة
فيها عبادة كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدا على الكافر لكن
يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف رح
وينقلب خراجا عند ابي حنيفة والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج
وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدا على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد

بين المؤنة والعقوبة لم يتصل بالشك والخامس حقوق دائرة بينهما
اى بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فى ادائها معنى العبادة
لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام
ويجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه الكفارة بالاداء بنفسه من ان يستوفى
منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شىء من
العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفى وجوبها
معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذى يوجد
من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارة للذنوب فلم تجب
الكفارة على المسبب كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهى ان يتصل
فعله بغيره ويحدث منه التلف لا التسبب وهو ان يتصل اثر فعله
بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبى لان فعله من حيث فعله لا يوجب
الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير والغالب من جهتى العبادة والعقوبة
فى الكفارة هو العبادة لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة و
يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار
مثل الخاطئ والناسى والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لا
منع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو
كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء و
جهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك فيما سوى
كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ
والناسى وتسقط فى كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود
فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت
وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبة
المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا والسادس حقوق قائم بنفسه اى

اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤدى به بطريق الطاعة
كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزاز الدين و
اعلاء لكلمته فالمصاب كله حق الله الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين
امتنانا ولم يبق الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن
ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى
ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة والسابع
عقوبة كاملة اى محضة لا يشوبها معنى اخر كالحدود مثل حد قطاع
الطريق فانه خالص حق الله قطعا كان او قتلا لانه سببه محاربة
الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب
حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت
لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت
بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة
كاملة الا حد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه
على حق العبد كما سبق والثامن عقوبة قاصرة كحرمان الميراث
بالقتل فانه حق الله اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه
غرما لحقه بجناية حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة
من جهة ان القاتل لم يلحقه الم فى بدنه ولا نقصان فى ماله بل امتنع ثبوت
ملك له فى تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل
بنفسه لم يثبت فى حق الصبى اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لان فعله لا
يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعى ارتكاب
محظور ولا فى القتل بالسبب بان حفر بئرا فى غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك
او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت الحرمان
بدون التقصير كمن قتل مورثه خطاء قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير

يكون محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطا في بعض المواضع
تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم ثم نبه انه تعالى فوق الله
قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار
الاقرار المجرد خلفا اى قائما مقام الاصل في اجراء احكام الدنيا لان
المطلع على السرائر هو الله تعالى علام الغيوب ثم صار اداء احد ابوى
الصغير خلفا عن ادائه اى الصغير ثم صار تبعية الدار والغانمين
خلفا عنه اذا عدما اى الابوان مثلا اذا سبى صبى فان اسلم هو بنفسه
مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان
اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع
من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين وكذا الطهارة بالماء والتيمم فانه خلف عنها لكنه اى
التيمم خلف مطلقا يرفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله
تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا
عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه على الوقت
وتاديه الفرايض بتيمم واحد ولذا قال فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض
بتيمم واحد تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل
اى الماء افادة الطهارة وازالة الحدث وكذا حكم الخلف والا لما كان
خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضى فحكم التوضى اباحة الدخول
في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث
فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا
خلافا للشافعي فانه يقول هو خلف ضرورى بمعنى انه ثبت خلفيته
ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة
المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد

واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء
فرض واحد فلزوال الضرورة ثم الخلفية بين الماء والتراب اى بعد
ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تفسير الخلف
قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الالة بمعنى ان التراب خلف
عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب
ملوثا في نفسه يوجب العدول عن ظاهر النص لان تخلف المحل حكمة
فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب
طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت
الخلفية في الالة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان
لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس
من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار الا يرى ان
استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء
فيجوز عندهما امامة المتيمم للمتوضى اذا لم يجد المتوضى ماء لان
شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما
على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخلف بدل عن الرجل في قول
الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم
يوجد في حق الامام فقد فسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد
ان امامه مخطئ في جهة القبلة خلافا لمحمد وزفر فانهما قالا الخلفية
في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضى لان الله تعالى امر بالوضوء
اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضى بالمتيمم كاقتداء
المتيمم بالمومى وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط
وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضى بالمتيمم عند زفر وان وجد
المتوضى ماء وشرطها اى شرط الخلفية امكان الاصل لينعقد السبب

للاصل ثم عدمه اى عدم الاصل فى الحال لعارض اذ لا مغنى للمصير
الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا
للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل
الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن الماء فان اليمين قد انعقدت
موجبة للبر لامكان مس السماء فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل
الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفى ما كان او ثبوت
مالم يكن فى الماضى فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر الركن
الرابع من المقصد الثانى فى المحكوم عليه وهو المكلف الذى تعلق
الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن التكليف يتوقف
على الاهلية فى المكلف الموقوفة على العقل بالملكة العقل يطلق على
معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم الموقوف بها
يصير النفس فاعلا او منفعلا والنفس هى النفس الناطقة المسماة بالروح
والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من
النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدء الادراك وهى
باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى
مبدء الفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن مكملة له وتسمى عقلا
عمليا وللقوة النظرية فى تصرفها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات
اربع مراتب فان النفس فى مبدء الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها
وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى
الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد
الطفل بالكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل
النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول
ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات

النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير
تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل
لشدة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب
وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عنده مشاهدة
لها سميت هذه المرتبة او العقل فى هذه المرتبة عقلا مستفادا
لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط
التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويتفرق على نور
العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات وهواى العقل بالملكة متفاوت
فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة
بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال المزاج
للابدان فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى انسب كان النفس
الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل والكمالات اقبل وهذا معنى خفائها
ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس
وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى قبول النور والخفاء
فان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليها من الفياض
اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة
النظرية ازدادت تناسبا بالمبدء الفياض الكامل من كل وجه فازدادت
افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوت
العقول والاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ
المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشارع لتلك
المرتبة فاقيم البلوغ مقامه اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر
مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل
وطبايعه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساس

الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من
المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها
تستفيد العلوم ابتداء وتحصل المقاصد وبمعونتها تظهر اثار الادراك
وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى كذا قيل ولا يخفى
ان بعض ما ذكروا وان كان ماخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما
يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين وسواء العقل وحده كاف
للحكم اي لان يكون حكما عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع عند المعتزلة
كما سبق تحقيقه فالصبي العاقل ومن نشا في شاهق وهو راس
الجبل مكلفا بالايمان حتى ان لم يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذب في الاخرة
ويكلفان بانيان فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته قالوا ما يدرك
جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام
الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا
فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم
يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما الذي
لا يدرك قالوا اما لا يدرك جهة بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم
فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه
واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف في ملك
الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع ~~الشرع~~ فيحرم كما في الشاهد
اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف
في ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا
يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر
في مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع
فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل

بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ ما لا منع فيه
فيباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه شرعيا لا عقليا
وكلامنا فيه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال
هذا تفسيرهم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن
الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظرا او اباحة قيل هذا
امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت
لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد يتبين بطلانها بل لعدم
الدليل على احد هذين الحكمين بعينه ولا حكم على العبد قبل ورود
السمع عند الاشعري فيعذران اي الصبي ومن في الشاهق فلا يعتبر
ايمان الاول وهو الصبي العاقل ولا كفر الثاني وهو من في الشاهق
لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل فيضمن قاتله اي الثاني
لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان والمختار
عندنا هو التوسط بين قولي الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين
الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة

تتمة الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته
للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية نوعان
احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة
له او عليه والثاني اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه
على وجه يعتد به شرعا اما الاهلية الاولى وهي اهلية الوجوب
فبناؤها على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به
الانسان اهلا بماله وعليه وتوضيحه ان الذمة في اللغة العهد كما
عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة
حتى لو صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة

والحرمة والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت
لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى
بين الله وعباده يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين
سائر الحيوان بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها
يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما
يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد غاية انه لا يشمل العقل الهيولاني قلنا العقل
ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر
فيها تركب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك العاري عن قوى
ولا كسائر الحيوان العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة
وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة
الشرط فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت في ذمته كذا معنى
كما لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما
كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة
على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد
والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا وله
اي للانسان قبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من
جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة
والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة صالحة للوجوب اي لوجوب الحقوق
له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا
لا يجب عليه الثمن وله بعدها اي بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة لهما اي
للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير
اهلا لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم
يكن اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل كان

كان المقصود من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بممكن الاداء
عنه اي كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا فيجب عليه
اي على الصبي من حقوق العباد الغرم كضمان ما اتلفه ولو بالاتلاف
عليه فان العذر لا ينافي عصمة المحل ويجب عليه ايضا منها العوض
نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة
ويجب عليه صلة تشبه المؤنة والاعواض كنفقة القريب نظير تشبه
المؤنة ونفقة الزوجة نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة
تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه قاربه بمنزلة
النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من
جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما
جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق
التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة
اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا
بالالتزام لا صلة تشبه الاجزية فانها لا تجب على الصبي فلا يتحمل الصبي
الدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في القاتل عن
فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء لا العقوبة
عطف على الغرم اي لا تجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية
كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة و
جزاء الفعل ويجب على الصبي من حقوق الله كلما صح اداؤه عنه
كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة
والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي
فيه كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه وما لا يصح اداؤه عنه فلا
يجب عليه كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم

او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها و
محلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق
الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا
للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبة كالحدود فانها
لا تجب عليه كما لا تجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص
لعدم حكمه وهو المواخذة بالفعل كما سبق واختلف في عبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل
للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء
بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه
فيما هو عبادة قاصرة واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة تبتني
عليها صحة الاداء وكاملة يبتني عليها وجوب الاداء وكل من اهلية
الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كذلك اي
القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة ثابتة تلك القدرة بعقل
كذلك اي القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل
الكامل فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه
اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة
العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه
استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى
ان يبلغ كل واحد منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجة كانت كل
واحدة قاصرة كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي المميز قبل
البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه
قاصر العقل كالصبي وان قوي البدن ثم ان الشرع بنى على الاهلية القاصرة
صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب

الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم
بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي
لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا اول
امره حكمة ولا اول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة
بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس
البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة
وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا
الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار وما
اي الاحكام الثابتة بالقاصرة من القدرة انواع لانها اما حقوق
الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما
قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او
ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال
حق الله تعالى سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا
لا يحتمل اي غير القبح كالكفر او ما بينهما كالصلوة ونحوها كالصوم
صح من الصبي بلا لزوم اداء اما الاول والثالث فلان في الايمان
وفروعه نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه واما الضرر
من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته
فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق
احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين
زوجته المشركة اجيب بانا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى
كفر المورث والزوجة ولو سلم فانهما من ثمرات الاسلام والاحكام اللازمة

من ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان
انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي
الذي وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي
لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان
الحكم الاصلي بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب
عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عفي عنه وجعل مؤمنا
لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما
هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب
فيعتبر ردته اي الصبي وقيل انه مرفوع القلم فكيف يعتبر ردته وايضا عفو
الله تعالى بالابتلاء وما ذاك الا بالعقل الكامل في حق احكام الدارين واما
في حق احكام الاخرة فاتفاق لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك
مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي
حنيفة ومحمد حتى تبين امراته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم
لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه
ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل
بالمحاربة وهو ليس اهلها كالمراة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف
العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في سقاط القتل وحق
العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه صح منه اي من الصبي
وان لم ياذن الولي وكذا العبد فان اجر المحجور نفسه وعمل وجب الاجر
استحسانا لا قياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان
لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه
بلا ضمان على المستاجر ان تلف الصبي في ذلك العمل بخلاف العبد
حيث يضمن مستاجره ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي

الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتل اي الصبي المحجور
الكفار وكذا العبد يستحق الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة
ويصح تصرفه وكيلا اذ في الصحة اعتبار للادمية وتوسل الى درك
المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا
اليتامى بلا عهدة ان لم ياذن الولي اي لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق
الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع
والخصومة ونحوها لان في التزامها احتمال الضرر ولا يملكه الصبي الا ان ياذن
الولي فيندفع قصور رايه بانضمام راي الولي فيلزمه العهدة وان
كان ضررا عطف على ان نفعا اي حق عبد ان كان ضررا محضا كا
لطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك فلا يصح منه وان اذن وليه
لان الصبا مظنة المرحمة شرعا وعرفا وبمنزلة تلك التصرفات
لاجل حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر في الضرر المحض الا
عند الحاجة كما اذا املت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجة
وهي حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج والعياذ بالله تعالى الا
القرض للقاضي فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من
هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي
فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامون
التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي وقدرته على التحصيل بلا دعوى
وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز
للاب ايضا وان دار بينهما اي النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة
والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال
الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل لعين الملك
يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال ولكن ذلك لانه صح براي الولي لان الصبي

اهل الحكم ما دار بينهما اذا باشر الولي بنفسه لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن
ويملك الصبي اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا اجر عبده ثم هذا اي
الصبي اذا تصرف برأي الولي فيما يتردد بينهما كالبالغ عند ابي حنيفة
بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي حتى صح اي تصرفه
بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي وصح من الولي في رواية لما قلنا
انه يصير كالبالغ وفي اخرى لا لان الصبي في الملك اصيل تام وفي الرأي اصيل
من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ
ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كان الولي يبيع من نفسه
مال الصبي بالغبن فاعتبرت الشبهة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي
من الولي وسقطت في غيره وهو ان يبيع من الاجانب خلافا لهما فان
مباشرته عندهما كمباشرة الولي ولا يصح بالغبن الفاحش من الولي ولا
من الاجانب **ثم العوارض** لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض
عليها فيزيلهما او احديهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها وسمي العوارض
جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي
ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما
يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث
بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب فقال نوعان احدهما
سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب وثانيهما مكتسبة اي كان
له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا
فقدمت اما النوع الاول فاصناف **منها الجنون** وهو اختلال القوة
المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها
ويتعطل افعالها اما النقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج
مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء

والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح
سببا لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون
الا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع
في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او الولي وايمان المجنون استقلالا
لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه
يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما
يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بنفسه
لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى الا تبعا لابويه ووليه فاذا
اسلمت امرأة عرض الاسلام على وليه يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون
كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له
وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في
الصغير الا انه استحسن لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون وفي التاخير
ضرر للزوجة مع ما فيه من الفتنة لقدرة المجنون على الوطئ ويرتد
المجنون تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا
ولحقا معه بدار الحرب والعياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى
قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما
اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن
او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا
ينعدم بالتبعية او عروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون
العبادات بالاطلاق لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من انشاء
العبادة على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه اي الجنون قيد بالامتداد
استحسانا فالجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ
مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات

وغيره ان كان طاريا فليس يسقط استحسانا وان كان اصليا
فعند ابي يوسف سقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد
وعند محمد ليس يسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف
في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو اي الامتداد في الصلوة بالزيادة
على يوم وليلة بساعة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد بالزيادة
يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين
فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو
اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة ثم اشترطوا في
الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس
الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات
ستا وهما اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم
تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق
في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس
الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت
بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات
والامتداد في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق بعض ليلة
يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب لان الليل ليس بمحل للصوم فالجنون
والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة
لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم
لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم
يلزمنا زيادة المرتبي في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان
السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان يزيد
عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة

الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر
شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر
وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم
وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فكلما مضى الشهر
دخل وقت وظيفة اخرى وكان الحول كله متكررا بتكرر وقته وبتاكد
الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الواجب وكان هذا مثل ما قالوا في الصلوة
على ما مر والامتداد في الزكوة بالحول اي باستغراق الحول عند محمد
وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل
في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف
ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونفي
الحرج بالاقل ويؤاخذ المجنون بضمان الافعال في الاموال كما اذا
اتلف مالا لان الفعل متحقق حسا وعصمة المحل شرعا والعذر
لا ينافيهما مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ولا يؤاخذ
بضمان الاقوال فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا
يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي ومنها الصغر وانما
جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ
لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض
على الاهلية كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفة تعالى فالاصل
ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية
لهذه الامور فيكون من العوارض وهو اي الصغر قبل التعقل عجز
محض ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان المرض
في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه يؤخر في الصبي
الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون الثالث انه في الجنون العارض يعتبر

المتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع ان
في الجنون الاصح الغير الممتد روايتين منها كتبي عن الامامين انه
يقتضي العبادات اولا ولا اختلاف في الصبي وبعده يصير ضربا من اهلية الاداء
مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ بناء على
ذلك القدر من الاهلية كنفس وجوب الايمان فانها لا تحتمل السقوط
بوجه على ما مر فاذا اداه اي الايمان كان فرضا ويستغني عن الاعادة بعد
البلوغ ويثاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء
على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتماله سقوط
عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات
والمضار المحضة والغالبة والتبرعات والزام المعاملة اوحقوقها
كالطلاق والعتاق والهبة ونحو ذلك من التبرعات
كما سبق فلا يقتل الصبي بالردة فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر ردته
وكوجوب القتل حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو
وباعذار كثيرة فلا يحرم الميراث به اي لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل
مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان
وجعل كالمورث مات
يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى
الجناية في فعله وحرمانه عن الارث بالرق والكفر ليس بعقوبة عليه بل لانتفاء اهلية
الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى
حكاية عن زكريا عم وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك و
فهب لي من لدنك الخ
يولى عليه اي يلي عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه ولا يلي على غيره لان
العجز ينافي الولاية وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته لا على الولي
كما في المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون
ومنها العته وهو اختلال العقل آنا فآنا لا ابتداء ولا يختلط
كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فيخرج الاغماء والجنون

والسكر وهو بعد البلوغ كالصبا مع العقل فيما ذكر من الاحكام
بلا خلاف الا في بعض منها فانه في وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه
خلافا للامام ابي زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات
احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على
العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين
الضرير فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه اذ لا احد له مثلا
والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد
صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به
الجنون مجازا **ومنها النسيان** وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة
عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث
يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او يكون
بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا
هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان في طرف الحق فاظهار
خلاف مع النسيان في نسيه سهو وبدونه خطاء فما في التلويح
ويسمى هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغي وهو اي النسيان ليس ينافي
للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذر في حقوق العباد
اي نفس الوجوب
لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام
فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وكذا لا يكون عذرا
في حقه تعالى ان قصر العبد اي وقع العبد في النسيان بتقصير منه
كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة
الصلوة فلا يكون عذرا والا اي وان لم يقع فيه بتقصير فعذر
مطلقا اي سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا
للتذكر كالاكل في الصوم لان في الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن

كون التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن لبعض هيهنا ان
ما يذكر اخطارها بالبال واجراؤها على اللسان فلسلام الناسي في
القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته فان السلام
غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام
ومنها النوم وهو فتور طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده
والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون و
عند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في
الدماغ الروح النفسانية من الجريان في الاعضاء وهو اي النوم لما كان
عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات
الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه تصدر فيه يوجب تاخير الخطاب
بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولا
يوجب تاخير نفس الوجوب ولا اسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام
ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء
انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان
والنوم ليس كذلك عادة ويستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة
واجبة لما امر بقضائها ويبطل النوم الاختيار والارادة فلا تصح عباراته
فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب
المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فلم يعتبر
بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار
ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلوة اي اذا تكلم في الصلوة
نائما لا تفسد واذا قرأ لا يصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة
ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبادات صح تفريع مسئلة

مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان قراءة
النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلوته وذلك
لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة
المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا
اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان
النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة
حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة
مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف
الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس ومنها الاغماء وهو
فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذوو النهى عن استعمالها مع قيامها
حقيقة وهو وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل
لا يوجب عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عم غير معصوم عنه
كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه فوق النوم واشد
منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل
اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويكون ازالته بالتنبيه بخلاف
الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون فيبطل
العبادات لكونه كالنوم ويكون حدثا في الاحوال كلها اي في القيام و
القعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو
ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل ولندرته
اي قلة وقوع الاغماء لا سيما في الصلوة يمنع البناء يعني اذا انتقض الوضوء
بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض
الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته
لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع والقليل لا

واجبا اى شيئا من الواجب كالنوم لكنه يسقط ما فيه حرج
استحسانا وهو فى الصلوة كالجنون فان حصل به الحرج بان يمتد
حتى يزيد على يوم وليلة يسقط بالجنون لا الصوم والزكوة فانه لا
يسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا او سنة ومنها الرق وهو لغة الضعف
وشرعا عجز عن تصرف الاحرار حكمى بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما
يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك بقاء
اى فى حالة البقاء فانه شرع فى الاصل جزاء للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء
فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم فى
عدم النظر فى دلائل التوحيد جازاهم الله بجعلهم عبيد عبيده متملكين
للبيع كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق
ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان
اسلم وكان من التعبى وهو اى الرق لا يتجزى ثبوتا وزوالا بان يصير
المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يتجزءان
ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح
وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا نجزو لا تكلها كنكاح كالمرتين و
لا نصف فانه امر اعتبارى ولا تجزى فى الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتجزى
من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل
فانه ايضا لا يثبت التجزى بل يستدل به فى الحقيقة على عتق الكل لا
وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان الثابتان والاثبات
فانما ان عليه فان توجه ما فى التلويح انا لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف
الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض
ويجعل العبد نفسه فى البعض الاخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية
ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى كالعتق فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا

اهلا للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه وكذا الاعتاق عندهما
القائلون بعدم تجزى العتق اختلفوا فى تجزى الاعتاق فذهب
ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق
الكل لانه ملزوم العتق والعتق مطاوعه وهو ليس بمتجز اتفاقا
بين علمائنا فكذا الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء
لزم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض عندهما جزء مديون يجرى
على احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك
اذ لا تصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالية والملك وهو
متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم
العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى
بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال
بعض الملك من غير نقله الى ملك اخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق
وهو لا يوجب العتق كالعلة لا يسقط ما بقى شيء من الشكة فان قيل
ملك كل الرقيق حق الله وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر
على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا وحقه تعالى وان كان اصلا
فى ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية
ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا
واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت
ضمنا ولا يثبت قصدا فمعتق البعض عنده كالمكاتب فى الاحكام
لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ
بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لا تحتمل الفسخ وهو اى
الرق ينافى مالكية المال حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى

لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سمة العجز والقدرة
من جهة واحدة فيده بالمال لعدم تناف بين المملوكية متعة و
المالكية مالا او بالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك شيا
من احكام ملك المال ولو باذن المولى وينافي مالكية منافع نفسه لانها
للمولى كنفس الاما استثنى من القرب البدنية المحضة كالصلوة والصوم
فرع على الاول بقوله فلا يملك الرقيق مكاتبا او غيره التسرى لابتنائه
على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لانه مظنة ملك المتعة
كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع على الثاني بقوله ولا يصح
حجة حتى لو حج ثم عتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون
منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا بخلاف الفقير اذ منافعه
له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه لا لصحته
اداء اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا قول وهذا مستقيم في الرقيق
الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى
كالاجنبي في حق اكسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك
امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول
الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء على اى على
الوصول المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره وبقوله ولا يكمل جهاده
لما سبق ان الرق ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب
فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق
السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار
معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عم يرضخ للماليك ولا يسهم لهم نعم يجوز
تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من
الامام والعبد يساوى الحر في ذلك ولا ينافي مالكية غيره اى غير المال اذ

اذ ليس مملوكا من جهته كالبدو النكاح والحيوة والدم فرع على
الاول بقوله فالماذون من الارقاء يتصرف لنفسه باهليته خلافا
للشافعي فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد
في نوع من التجارة فعندنا يتعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص
بما اذن فيه كما في الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف لما
فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى
طرقه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا
منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلي
من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة
اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود و
انما يلزم ذلك لو ان انحصر الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على
الثاني بقوله وينعقد نكاحه اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد
نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بمالية و
صحة جبره عليه لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه المالك و
على الثالث بقوله ولا يلي المولى قتله واتلاف حيوته لانه مالك لها
فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله ويصح اقراره بالحدود والقصاص
فيقام عليه كل منهما والسرقة المستهلكة ماذونا او محجورا اذ ليس فيها
الا القطع وبالقائمة ماذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال اما محجورا
فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا
وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط وينافي الرق لكونه منبئا
عن العجز والذلة كمال الحال في اهلية الكرامات فانه يورث القدرة
والعزة فبينهما تناف الدنيوية اى الموضوعة للبشر في الدنيا احترز

بدون الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالايمان
والتقوى وهما في ذلك سواء كالذمة فانها من كرامات البشر اذ بها يصير
اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه
صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد
وان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفة فتضعف ذمته عن تحمل
الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به بلا انضمام مالية الكسب بان لم يوجد
في يده مال من كسب او بلا انضمام مالية الرقبة اليها اي الى الذمة لا بمعنى ان
يستوفى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند
الامام بل ان يصرف كسبه الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسب
بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك
مطلقا ودين التجارة في المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع
المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب
المهر بل يؤخر الى عتقه وكالحل فان استفراش الحرائر والسكون والازدواج
والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه الحلية امر
من باب الكرامة ولهذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع
حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان او امة
ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محل في حق العبد فلا ينكح العبد على
البناء للفاعل الا ثنتين حرتين او امتين ويتنصف باعتبار الاحوال
في حق الاماء حتى لا تنكح الامة على البناء للمفعول على الحرة فان نكاح
الامة يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة
غلب الحرمة وفروعه عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تتنصف
بتنصف الحل في الرقيق من العدة والطلاق فانما يتنصفان لكن
الواحدة لا تتجزى فتتكامل باعتبار جانب الوجود وذهابا الى ما هو

هو الاصل من بقاء الحل ويكون عدد الطلاق لا اتباع المملوكة
وعدد الانكحة لا اتباع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبارا للنكاح
بالرجال اجماعا فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي
يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة ومن القسم حتى كانت
للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانها نعمة مبنية على الحل
فيتنصف وكالمالكية فانها ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق
ناقصة لانه يملك المال يدا لا رقبة وان ملك فينتقص دية اي ينقص ديته
الحر بما اعتبر في السرقة والمهر وهو عشرة دراهم كما في المرأة فان ديتها
نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطاء وجب على عاقلة
القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت لا تزاد على عشرة الاف درهم
بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا و
هو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة
دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان ملك العبد حيث يملك
التصرف في المال يدا لا ملكا فلا بد من ان ينقص بدله كما انتقص دية
الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية لان
ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح
ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل
عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقواهما
الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به
وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يكن اهلا لملك الرقبة فهو
اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه
مع صفة الرق اهل الحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء
الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لا بالتنصيف وبالانوثة

ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف دينها
وتنصيف النعم يتنصف النقم اى العذاب يعني ان نحو الذمة
والحل وغيرهما من الكرامات نعم فان تنصف اكثرها تنصف النقمة
بالجناية على نوى النعم لان الغرم بالغنم فتنصف الحدود فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب اذا امكن التنصيف كالجلد حيث
يجب عليه نصف ما يجب على الحر والا اى وان لم يمكن التنصيف يكمل
الحد كقطع اليد والرق ينافي الولايات كلها كولاية الشهادة والقضاء
والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول
على الغير شاء او ابى فتنافيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل في الولاية
ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منها الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف
يتعدى الى غيره فلا يصح امان العبد المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء
باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا واما
امان المأذون فليس من باب الولاية باعتبار انه بواسطة الاذن صار
شريكا للغزاة والغنيمة بمعنى انه من حيث انه ان قاتل يستحق الرضخ
الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر
فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير
ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط
وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء
ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا
يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي رحمه الله
اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله وذلك
يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال
وكذا ما هو من توابعه والرق ايضا ينافي ضمان ما ليس بمال اى لا يجب على

على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس
باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة
فلا تجب الدية في جناية خطأ لانها صلة في حق الجاني اذ ليست في
مقابلة المال والمنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكوة الا
بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض في حق
المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان
الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم تتحمله العاقلة فاقام الشرع
رقبته مقام الارش فلم تجب الدية بل وجب دفعه جزاء لجنايته فاذا
مات العبد لا يجب على المولى شيء الا ان يختار المولى الفداء فيعود
الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب
الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية
في الدفع وهو اى الرقيق معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتفاق
حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤثمة توجب الاثم فقط على
تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب اوجب الاثم فقط
واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام
والعبد كالحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر اى
بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل
بهما **ومنها الحيض** وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم
ينفضه رحم بالغة لا داء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين
والنفاس هي الدم الخارج من الرحم عقب الولادة فخرج الاستحاضة
والحيض ودم ما بين الولادتين في بطن واحد على مذهب البعض وانما
جعلهما احد العوارض لا تنافيهما صورة وحكما وهما لا يعدمان
الاهلية اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل

وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة
على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وكذا للصوم على
خلاف القياس لمنافاته مع الحدث والنجاسة وللحرج اى لما كان في قضاء الصلوة
حرج لدخولها في حد الكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها اى الصلوة
دونه اى الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس
يندر فيه ولم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة **ومنها**
المرض المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء وهو لا ينافي الاهلية
اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد و
اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح
المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة لكنه اى المريض يوجب
العجز فشرعت العبادات معه بقدر المكنة كلما ازداد قوة ازدادت
نقصا كما تبين في الصلوة والصوم وكان ينبغي ان لا يتعلق بماله
حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب موت هو علة
الخلافة اى خلافة الوارث والغريم في المال فكان اى المريض سبب تعلق
حق الوارث والغريم لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس
اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا
بالدين فيخلفه الغريم فيوجب المرض الحجر على المريض اذا اتصل المرض
بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اى اول المرض فان الموجب للحجر
مرض هو سبب الموت وهو المرض من اصله لانه يحصل بضعف القوى
وترادف الالام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به
يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب بقدر ما يتصل
به متعلق بالحجر في مقدار ما يقع به صيانة حقهما اى حق الوارث والغريم

والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق الغريم
ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق فقط اى لم يوجب
الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على
ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب
والنكاح بمهر المثل لبقاء نفسه لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله
بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق
فكل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة يصح
في الحال لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع في المحل عن ولاية
والمانع متردد فلا حكم له ثم ينقض ذلك التصرف ان احتيج اليه
اى الى نقضه وكل ما لا يحتمله اى الفسخ يصير كالمعلق بالموت حيث لا
يقبل النقض كالاعتاق اذا وقع على وارث او على غريم فان كان على
الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية
في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث
في الثلثين فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث بخلافه اى الاعتاق
عند الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا في ملك
الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتنى
على الثاني لا الاول والقياس ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك
مال الى الغير بغير عوض مالي كالهبة والصدقة وان لا يملك اداء حق
الله المالي كالزكوة وصدقة الفطر وان لا يملك الوصية بها اى بالصلة
واداء حق الله تعالى المالي لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء
تبرعات لكنا استحسناها اى تلك التصرفات من الثلث نظرا له
ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال عليه السلام ان الله تعالى تصدق
عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث

شئ ثم ولما ابطلها اي الوصية الشارع للوارث شرع الله تعالى اولا
الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية
ثم نسخ هذه الآية وتولاها اي النصب ببيانها حيث قال الله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم وقال النبي عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه
الا لا وصية للوارث بطلت الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض
عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة ولا وقالا لا تصح اذا كان بمثلها
اذ ليس فيه ابطال شئ مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا
باع من الاجنبي وله انه اثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون
ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس تفاوت في صورة الاشياء بسبب
لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا بالعوض ومعنى بان
يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض
وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال
الربوية برديء من جنسه لم يجز لتقدم الجودة وشبهة الحرام حرام واعترض
بانه في حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة
وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم
لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان قوله عم الا لا وصية
لوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية مشروعة في حقه
اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما
وراء الثلث سواء **ومنها الموت** وهو عجز خالص ينافي جهة القدرة
كما في الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة
اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه
اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه
على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعة

والرابع ما يلقاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب
القبائح وله اي للموت حكم الحيوة في احكام الآخرة وهي الاحكام الاربعة
المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل
بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة
بعد الفناء وكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين
حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف
له الميراث اما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو
من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات
والموت يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف لان الغرض
الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت الا الاثم
فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء
والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول
الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني الدين المتعلق
بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والمغصوب
والموت يسقط ما شرع عليه لحاجة غيره الصلة لان ضعف الذمة
بالموت فوق ضعفها في الرق والرق ينافي وجوب الصلوة
فالموت اولى الا ان يوصي فتصح من الثلث لان الشرع جوز ذلك
فيه نظرا له ويسقط ايضا ما ينافي الذمة فانه لا يبقى بمجرد ذمة القدرة
لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها الا ان ينضم اليها
اي الذمة مال يؤدى منه او كفيل يؤكد به الذمة وح يصير ذمة الحقيقة
فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة
بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرهن المحجور حيث
تصح الكفالة بالاجرة ويؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسها كاملة لحيوته

ومكتفيته وانما ضمنت المالية اليهما في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين
نظرا للغرماء ولا يسقط حقا متعلقا بالعين كالوديع والمغصوب
لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة
العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان ياخذه بنفسه بخلاف الغاصب
والثالث ما شرع له لحاجته لتعلق الموت لا يسقط ما شرع لحاجته لانه
مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى ما تنقضي به تلك
الحاجة على حكم ملكه ولذا قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز
اقوى منها اليها كما ان لبسه حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم
اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب
الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز ثم تقدم ديونه على وصاياه لانه
اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين رتبته ثم يقدم وصاياه
من ثلثه اي ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة
لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر في
حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف
وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين
ثم يورث ويقضى له بين الورثة بطريق الخلافة عنه لان الوارث اقرب
الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه حتى لو احياه الله تعالى
فما وجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه
في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه
بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازال الوارث عن ملكه والتلف لانه ازال
او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبره لانهم
عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا في الكافي نظرا الى
متعلق بالجميع اي يثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان تنفع
في

في الكل راجع اليه كما بينا ولذا ايضا يبقى الكتابة بعد موت المولى بلا
خلاف لان المولى محتاج لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من
العقاب قال عم من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو
منها عضوا منه من النار وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب
عن وفاء اي مال يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه
ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتاذى في قبره بتاذي
ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عم يؤذى الميت في قبره
ما يؤذى به في اهله ولذا ايضا قلنا تغسل المراة زوجها في العدة
لان الزوج مالك لها فبقي ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما من
حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل بلا عكس حيث لم يكن
لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية
المملوكية بالموت فان قيل المملوكية سمة العجز فاذا نفاها الموت
فلان ينفي المالكية وهي سمة القدرة اولى اجيب بان الملك في المملوك
شرعت لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية
ما بقي الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها
لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له والرابع لا يصلح
لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص
فانه شرع لتشفي الصدور ودرك الثار والميت غير محتاج اليه
ولانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه
فيجب القصاص للورثة ابتداء لان الميت لما خرج عن ثبوت الحكم
عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه بقوله
تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص
للولي ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا صح عفوه

حال حيوة المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم المورث عن الدين
حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثار وان يسلم حيوة
الاولياء والعشائر اذ لو لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك يرجع
اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص
الا بحضور الكل وبمطالبتهم وكيف لا اذ لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا
ولا يبقى للباقين شيء قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد
لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت
في حق كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفى
لا يبقى شيء للباقي لانه تصرف في خالص حقه ولذا قال الامام للكبير
ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير
وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب
ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو ههنا معدوم ولا
عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير الحاضر فصح
عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص
ايضا عنده اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء
لهم حتى لم ينتصب البعض اي بعض الورثة خصما عن البعض الاخر فان كان
لو اقام بينة على القصاص حال غيبة الاخر ثم حضر الغائب كلف ان يعيد
البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء
وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما
ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث
لان خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل
والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما الضرورة عدم
صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب الا بالصلح والعفو والمال يصلح لحوائج الميت

الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة
وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت
الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا قوله يجب
اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال الغير المثلي معقول القصاص وان سبب الاصل
انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير
معقول فيجب بالسبب الذي يجب به بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما
يجب بالسبب الذي يجب به الاصل قلنا نعم الا اذا انقلب القصاص مالا اما
بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة في ثبوت القتل ابتداء ثم ينتقل
الى الورثة بطريق الخلافة عنه حتى يقضي منه ديونه وينفذ وصاياه لان الكل
في القصاص ايضا انه يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته
الا انه انتقل للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد
انقضاء حيوته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا فافترق
الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة
الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة
والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء
في اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث
لكن السبب انعقد له استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص
وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان
ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها فصح بهذا الاعتبار عفوه اي المجروح
ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان **اما النوع**
الثاني يعني العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها باجتلاب
الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل فاصناف ايضا لان
منها ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر

والجهل ومنها ما يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو عدم
العلم عما من شأنه فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط
وهو بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله اما جهل لا يصلح عذرا
كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام
فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية واورد
بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكر جحودا واستكبارا كما قال تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا
واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المعتبر بالاذعان والقبول
ورد بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب
عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهر اقول فيه
بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف
يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال
بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميم الجهل المعاند وجعل نفيه فعله
جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار
عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب علم يفيده البراهين القطعية
فقد تبرهن بانه اى اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان
مثلا باطلة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه وفيما اى ديانته في حكم
يقبل اى التبديل دافعة للتعرض لقولهم امرنا بتركهم وما يدينون وبانه
للخطاب اى دليل الشرع في حكم الدنيا الاعتقاد لهم حتى استدراجا ومكرا زيادة
لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة
العليل عند اليأس فيثبت بناء على ما ذكر من دفع الخطاب تقوم الخمر والضمان
باتلافها وجواز بيعهما ونحوها اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها

والتصدق بها واخذ العشر من ثمنها وكذا الخنزير وصح لهم نكاح المحارم
فيما بينهم ان تدينوا به اى اعتقدوا جواز النكاح فيثبت به الاحصان
حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن
الزنا شرط الاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ
زنا فيحد قاذفه ويجب النفقة بذلك النكاح ايضا الصحة بذلك
العقد ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا برفعهما
الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا برافعة احدهما فقط اعلم ان المراد
بمعتقدهم كل معتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز
السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة
الدافعة هو المعتقد التابع الذي يعتمد على شرع في الجملة كما نسخ الاسلام
في المبطون ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت
بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا
للارث في دينه فلا يثبت سببا له في اعتقادهم ورد بانهم لانه لا عبرة
لديانة الذي في حكم الظالم يعتمد على شرع واما الربوا فقد نهوا عنه
جواب لسؤال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبر في ترك التعرض فانه
يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بوجهين
الاول ان ذلك لم يعد ديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال
الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واستحلالهم الربوا كاستحلالهم
الزنا مع كونه محظورا في الاديان كلها ولهذا راى الثاني او مستثنى عن
العهد يعني ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال عم الا من اربى فليس
بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه وبين ثانيا
بقوله واما جهل كذلك اى لا يصلح عذرا لكنه اى هذا الجهل دونه
اى دون الاول وله امثلة الاول كجهل ذي الهوى كالقدرية والمعتزلة

بصفات الله تعالى اى بصحة اطلاقها عليه تعالى و بزيادتها على الذات
والخلاف فى زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل
بالمصدر وهو الذى يقال بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل فى الفاعل
من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية للجسم واما العلم بمعنى المصدر الذى
يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه و موضع تحقيقه علم
الكلام و احكام الآخرة اى كجهل ذى الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة
كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق
فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر و عفو ما دون الكفر وعدم خلود
الفاسق فى النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة
والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ
من التاويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه
والالزام فلا نترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع والقسم الثانى
كجهل الباغى وهو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وبشبهة طارية
فيضمن الباغى باتلاف نفس العادل وماله لبقاء ولاية الالزام عليه بالسلاح
الا ان يكون له اى للباغى منعة اى شوكة وتظاهر فيسقط الالزام لتعذره
حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان ما اتلف منهما لكن
يسترد ما كان فى يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتى بوجوب الضمان
فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية
قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيعمل السقوط بخلاف الاثم فان
المنعة لا تظهر فى حق الشارع ولا تسقط حقوقه فيجب علينا محاربتهم
لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى امر الله تعالى ولان النهى عن
المنكر ونهى المنكر فرض وذلك هاهنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا
وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تغلوا عن الاشارة

الاشارة اليه فتامل ووجب علينا ايضا قتل اسيرهم اى من اسر منهم على
ان الاضافة بمعنى من وكذا حال قوله وجريحهم وانما وجب هذا دفعا
لشرهم بلا سقوط الارث من الطرفين اى العادل اذا قتل الباغى
المورث له لا يحرم العادل عن ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق
وكذا العكس لكن لو ادعى الباغى الحقيقة بان قال كنت على الحق وانا
الآن على الحق لان الاسلام جامع والقتل حق ولو فى زعمه حتى لو لم يقل
ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرث بحال لان اعتقاده
وتاويله ليس حجة على العادل ولا ضمان بالمتلف عطف على لا قود
فان المراد لما كانت متحدة حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة حين
اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه
فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت
من كل وجه ثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك
لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم
يثبت منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة
يرد اليهم اموالهم القائمة فى ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة والثالث
كجهل المخالف فى اجتهاده الكتاب الغير القطعى الدلالة والا لكفر
كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء على قول سعيد بن
المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور او الاجماع كبيع
ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضى
فى امثال هذه المسائل لا ينفذ ويتبع الثالث بقوله واما جهل يصلح
شبهة دارئة للحدود والكفارات كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح
اى غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع او فى موضع الشبهة

الاول الجهل من اقتص بعد عفو شريكه اى اذا عفى احد الوليين
ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص
عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار
شبهة فى درء القصاص على قاتل القاتل والثانى الجهل من زنى بجارية
امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة
ودرء الحد حتى يندرء بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان
بالوطى بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان **الاول** هذا ويسمى شبهة الاشتباه
وشبهة فى الفعل وهو توهم ما ليس بدليل الحل دليله ولا بد فيها من الظن ليتحقق
الاشتباه والثانى يسمى شبهة الدليل وشبهة فى المحل وهو ما يوجد فيه الدليل
على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطى جارية ابنه والمعتدة
بالكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه
نشأت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجانى لان
المؤثر فى الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض
له ههنا وبين الرابع بقوله واما جهل يصلح عذرا الجهل مسلم فى دار الحرب
لم يهاجر الينا فان جهله بالشرايع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة
ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد
العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفى فى حقه فيصير الجهل
به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه بخلاف مسلم
فى دارنا لكن لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره فى دارنا كما فى قصة اهل قباء
فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلوة استداروا الى الكعبة
فاستحسنه رسول الله عم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس
قبل علمنا بالتحويل وكالجهل من الوكيل بانه وكيل او الجهل من العبد بانه
ماذون فانه لا يصير وكيلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل

قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم
بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان فى الاطلاق نوع الزام على
المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم
والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر
عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى
ان لا يلزم حكم العقد على غيره وكجهلهما اى جهل الوكيل والعبد المأذون
بالعزل من الموكل والحجر من المولى حتى ينفذ اى تصرفهما على الموكل و
المولى فانه عذر لخفاء الوكيل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل
والحجر اذ الوكيل يتصرف على انه يلزم تصرفه على الموكل والعبد على
ان يقضى دينه من كسبه ورقبته وكجهل المولى بجناية العبد فانه اذا
جنى خطاء يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف
فى العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم
بها وتصرف فلا يجب عليه الا اقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا
لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية وكجهل الشفيع بالبيع اى بيع
جاره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم
خفى لان صاحب الدار ينفرد ببيعها **ومنها السكر** وهو غفلة سببها
سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله
ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذى هو
سببه اختياريا وهو حرام بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كالسكر
بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او
ملجاء فيمنع كالاغماء اى كما يمنع الاغماء صحة التصرفات من الطلاق
والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى
يؤخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون الخطاب به

مخاطبا او بطريق محظور وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر
والباذق والمنصف فلا ينافي هذا النوع من السكر الخطاب بالاجماع
لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من
الصلوة حال السكر فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان
الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال
الصحو لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا
تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا
يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي
الخطاب فلا يبطل الاهلية لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزمه الاحكام
كلها من الصوم والصلوة ونحوها وتصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا
كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير و
الصغيرة ونحوها ويصح اسلامه كالمكره لوجود احد الركنين ترجيحا
لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى لا ردته فلا تبين امرأته استحسانا لعدم
الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا
عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد وحد ان اقر بما لا يحتمل الرجوع
كالقود والقذف او باشر سبب الحد مطلقا بان زنى او قذف حال
السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو
السكر واما الثاني فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح
السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد مؤخر الى الصحو ليحصل الا
نزجار لا ان اقر بما يحتمل الرجوع كاقراره بمباشرة سبب الحدود
الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه اقر بشيء منها
لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع

الرجوع فيما يحتمل من الاقرار بروحده اى حد السكران يعني الحالة
المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام هذا متفق عليه في غير
وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد
بالاقرار بما يوجب الحد الخالص وزاد الامام ابو حنيفة لايجاب
الحد عدم الفرق بين الارض والسماء يعني اعتبر في حق وجوب
الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق الا
رض من السماء اذ لو تميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة
العدم فيندرئ به الحدود **ومنها الهزل** قال الشيخ ابو منصور
ما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي بل يراد اماله عن افادة الغرض
ونحو الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له ويريد بالوضع اعم من
الشخصي والنوعي ليتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في
اوائل الكتاب وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي
او المجازي ويراد به التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرط
التصريح به اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد بانهما
هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال ولا ذكره في العقد لانه لو ذكر
فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس
بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه وهو
لا ينافي الاهليتين اى اهلية الوجوب واهلية الاداء ولا اختيار
المباشرة والرضاء بها بل اختيار الحكم والرضاء به يعني ان الهازل
يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم
ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضاء
هو ايثاره واستحسانه والمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه
ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله لا برضاه ان الله

لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات
كيف تنقسم بحسب الاخبار والرضى والتصرفات اما اعتقادات او اخبارات
او انشاءات لان التصرفات ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا
فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات
الانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان
على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه على التقادير الثلثة اما
ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها
او على ان لم يحضرهما شئ او ان لا يتفقا على شئ من ذلك و اما
ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شئ او يدعي
احدهما البناء والاخر عدم حضور شئ فشرع في بيان الاقسام الثلثة
وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به لما
فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل
قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته
ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم الاية
فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم
الرضاء بالحكم والاسلام هزلا صحيح يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء
لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه
يعلى ولا يعلى كما في الاكراه لا لان الاصل في الانشاء التصديق والاعتقاد
واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا اي سواء كانت اخبارا عما
يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق او اخبارا
شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما
تبايعا في هذا الشئ بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا و
ذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه

لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة
انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير
الكذب صدقا واما انشاءات فان احتمل العقد الفسخ كالبيع
والاجارة ونحوهما فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد
بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع
فان اتفقا على الاعراض بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت
البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع بالثمن المذكور وبطل
الهزل لا تفاقهما على الاعراض وان اتفقا على بناء العقد على الهزل
والمواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للعاقدين مؤبدا لوجود الرضاء
بالمباشرة لا بالحكم وهو الملك كما في الخيار فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد
لكن لا يملك بالقبض كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار
الحكم فان نقض اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احد
اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن
الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما
فاجازة احدهما لا يبطل خيار الاخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة
ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما
يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال وان اجازاه في ثلثة
جاز لا ان اجاز احدهما وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ اي لم
يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او عرضا
او اختلفا في الاعراض والبناء صح العقد عنده اي عند الامام
عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض
لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من
اعتبار المواضعة التي لم تتصل بالعقد لا عندهما لان العادة جارية

بان يتبايعا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فات مقصودهما بالتواضع صون المال عن المتغلب ولان الاصل في العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب عن هذا بان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا تغيرهما لان احدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجد و اللزوم بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة واما ان يتواضعا في قدر البدل بان يتواضعا مثلا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة او يتواضعا في جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين في الوجه الاول الهزل في القدر والثاني الهزل في الجنس في صورها ما اذا اتفقا على البناء على الهزل والاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء هٰهنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمه لان العمل بالمواضعة هٰهنا يجعل قبول احد الفين شرطا لثبوت البيع بالاخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد جد في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف وعندهما العبرة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني وبالمواضعة في صور الوجه الاول الا عند اعراضهما اي ينعقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالفي درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو

وهو الالف فوجب العمل بها غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بها لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا او ان لم يحتمل العقد الفسخ عطف على قوله فان احتمل الفسخ يعني انه لا يجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكره اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فينقسم الاقسام بقوله فنحو ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمراة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امراته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر فكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عم النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منها اسقاط بني على السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والتردد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد

بالاسباب الهزل والطلاق المضاف ليس بعلة بل يصير مفضيا والا
يستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار وهذا اى ما يحتمل الفسخ
ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في الاصل بان يتواضعا على
ان ينكحا ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم ويجب مهر المثل للحديث
السابق او في قدر البدل بان يتواضعا على ان يذكرا في العقد الفين و
يكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن الهزل والبناء على الظاهر فالمهر
الفان وان اتفقا على البناء على الهزل فالف اما عندهما فظاهر كما في
البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع وهو
ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى البيع الا انه
مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف
البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود
ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل وان اتفقا على ان لم يحضر
هما شيء من الاعراض والبناء او اختلفا في الاعراض والبناء فقيل
المهر الف وهو رواية محمد عن ابي حنيفة رح بخلاف البيع لان الثمن مقصود
بالايجاب فيترجح صحة العقد بالثمن وقيل المهر الفان وهو رواية ابي
يوسف عنه قياسا على البيع او جنسه عطف على قوله او في قدر البدل
اي الهزل اما ان يكون في جنس البدل ففي الاعراض اي صورة الاتفاق
على الاعراض يجب المسمى وفي صورة الاتفاق على البناء يجب مهر المثل
اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت
بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة
في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف
البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية
الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وفي صورة الاتفاق على عدم الحضور

الحضور وفي صورة الاختلاف في الاعراض والبناء روى محمد رح
عن ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا
يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع وكما بطل المسمى لزم
مهر المثل وروى ابو يوسف عنه المسمى قياسا على البيع وعندهما
اللازم بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا
يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل والمتواضع
عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل وهذا اى ما لا يحتمل الفسخ ما يكون
المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع ونحوه يعني الطلاق
على مال والعتق عليه والصلح عن دم العمد سواء هزلا في الاصل او
القدر او الجنس كما اذا خالع على الفين مع المواضعة على ان المال بطريق
الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على
الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان
المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعتق عليه ونحوهما ففي صورة
الاتفاق على الاعراض والاتفاق على عدم الحضور وصورة الاختلاف
في الاعراض والبناء يلزم الطلاق والمال اجماعا اما عنده فلترجيح
العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط
والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف
درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق
ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق
وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع و
الالف لازم وكذا في صورة الاتفاق على البناء عندهما يقع الطلاق
ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قبل الهزل وان لم يؤثر في

التصرف كالطلاق ونحوه الا انه موثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا و التبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح بمعنى حق الثبوت ولذا يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق على مشيتها اي ارادة المرأة الطلاق عنده لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع وهزله اي الهزل يبطل الابراء اي ابراء الغريم والكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة اي تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل طلب المواثبة بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها بالهزل بعده اي بعد طلب المواثبة التسليم اي تسليم الشفعة ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم **ومنها** اي من العوارض المكتسبة **السفه** فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا المعنيين احدهما اعم وهو خفة تعتري فرحا او غضبا فتحمل على عمل بغير موجب الشرع والعقل مع بقائه بخلاف العته فيتناول ارتكاب كل محظور والاخر اخص هو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالف الشرع من وجه لو خاوته عاقبة وان كان مشروعا ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان

وهو لا ينافي الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه مكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى ويخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء و يجازى عليه في الآخرة ولا ينافي السفه ايضا التصرفات لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى واتفق على منع مال من بلغ سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الاية لان الرشد عندهما لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اي عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظ المال فادفعوا اليهم اموالهم والى سنة اي الرشد عنده اي الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية وهو خمس وعشرون سنة فان اقل البلوغ اثنى عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس ثم اختلف اي بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من سفه بعد البلوغ وهو منع نفاذ التصرف القولي فنفاه مطلقا اي لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ او لا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويجزي بدون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه بالاسباب العقوبات التي تندرئ

بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوازه اى الحجر فيما يبطل
الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا للدين وللسلطين
اما الاول فلان غاية ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها عن المؤمن
في الآخرة من الله تعالى وفي الدنيا من المؤمن حسن واى اصرّ عليها واما الثاني
فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه بالاسراف والاتلاف يصير مظنة لديون
الناس ومظنة لان يجب النفقة من بيت المال للاقربين فيصير على المسلمين
وبالا وعلى بيت المال عيالا والجواب ان النظر له دينا وللمسلمين كالعفو
عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من المخالفة بالحجر
والجنون بابطال عبارته اذ يلحقه بان فضل الانسان على سائر الحيوان
ومنها السفر وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمارات
الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سيرا وسطا وهو لا ينافي
الاهليتين والاحكام وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف اقامته مقام المشقة
اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما قلّما النحرك وامتداده مطلقا اى سواء حصل
المشقة ولا بخلاف المرض فان منها ينفعه الصوم كالتخمة ومنها ما لا
يضره اى لا يوجب ازدياده كالبرص الا بيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه
كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة فيؤثر في
ذوات الاربع اى يسقط السفر اذ شطر لذوات الاربع من الصلوات
حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء
وعند الشافعي حكم ثبوت الترخص للمسافر والاختيار لان شاء
صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار فاذا فاتت لزمته الاربع
وقد مر تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز
عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب
وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما آن فاته

في السفر لا يقضي في الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران
الفائت لان ما ثبت في الذمة لا يتغير بحال ويؤثر السفر ايضا في تاخير
وجوب اداء الصوم الى ادراك عدة من ايام اخر لا في اسقاطه حتى اذا
ادرك يقع فرضا لكنه اى السفر لكونه اختيارا مكسوبا للعبد غير موجب
لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على
الصوم من غير ان تلحقه آفة لم يحل الفطر لمسافر صام اى اصبح صائما
وهو مسافر ولم يحل الفطر ايضا لمقيم صائم سافر في رمضان فيقيد
المسئلتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب
بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه
وان سقط الكفارة لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران المبيح الفطر
قبل السفر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة بخلاف المريض اذا
تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا
اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن
دفعها فيتوقف اباحة الافطار ولا تسقط الكفارة اذا افطر المقيم
العازم على الصوم في رمضان ثم سافر لانها قد وجبت بالافطار
عن صوم واجب من غير اقتران شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العازم
على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوي
يتبين به ان الصوم لا يجب عليه واحكامه اى السفر يثبت بالخروج
من عمرانات الوطن وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله عليه السلام
وعن اصحابه رضى الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران
والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي السفر لان حكم العلة لا يثبت
قبلها لكن ترك بما رويناه وفي الاقامة قبل الثلثة اى قبل ثلثة ايام
ولياليها لا يشترط موضعها اى موضع الاقامة يعني اذا نوى الاقامة قبل

الثلث يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلث لا يصح في
موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلث دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع
اسهل من الرفع **ومنها الخطأ** يطلق تارة على ضد الصواب واخرى
على ما ليس بعمد نحو من قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
وهو المراد ههنا وفسره بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا
فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعد قصد محل اذ من تمام القصد محله
وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا لوجود
قصده في الجملة بترك التثبت ولذا عد من المكتسبة وهو لا ينافي الاهلية
لانه لا يخل بشيء من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله
تعالى اذا صدر الخطاء عن اجتهاد فلا يأثم المخطي بعد بذل الوسع كما في
القبلة والفتوى ويصلح ايضا شبهة في باب العقوبة من حد وقود حتى
لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يحد و
لو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة فلا يجب
على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت وان لم
ينفك الخطاء عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه
الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا لوجوب الجزاء القاصر على الكفارة فهو
باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فتصلح
سببا لجزاء قاصر ولا يصلح عذرا في سقوط حقوق العباد حتى يلزم ضمان
العدوان فانه لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة ظانا انه صيد
او اكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل المال لا جزاء فعل
فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي
عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد
فعلم انه بدل المال لا جزاء الفعل كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل ووجب الدية

الدية من حيث انها بدل المحل ولذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل
لكن على وجه التخفيف حيث وجبت على العاقلة في ثلث سنين من حيث
ان الخطاء عذر وفيما هو صلة لم تقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف و
وجب الكفارة من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع
تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة
والعقوبة ويصح طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالسة
فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه و
الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام
العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد
في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما ينبني عليه من البيع والاجارة ونحوها
لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم
القصد في النائم يدرك بلا حرج وكذا وجود الرضاء وعدمه فيما ذكر
لان الرضاء نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة
في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضاء في المكره
مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا
بحقيقتهما وينبغي ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه يعني
اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت
هذا المبيع منك بكذا وقال الاخر قبلت وصدقه فانه في خطائه
ينبغي ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل
ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام
اختياري ويفسد لفوات الرضاء **ومنها الاكراه** وهو حمل الغير
على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان الاول ما يعدم الرضا وهو نهاية
الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر انفا وظاهرات الاكراه بعدمه

ويفسد الاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الاخر
والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سياتي لكنه
قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار اخر بان يكون الاكراه باتلاف
النفس او اتلاف العضو فان حرمته كحرمة النفس وهو النوع من الاكراه
هو الملجئ اي الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا
من فوت النفس او العضو والثاني ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار
بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده بان يكون الاكراه بحبس او قيد او ضرب
او نحوها مما يوجب غما يعدم الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس
فان الارذال ربما لا يغتمون بالضرب او الحبس فالضرب اللين لا يكون اكراها
في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه
يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها لهم قال في المنار
او لا يعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عده قسما من
الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول
بانتفاء الرضاء فيه وهو اي الاكراه مطلقا اي سواء اعدم الرضاء و
افسد الاختيار او لا لا ينافيها اي اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب
الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب ايضا اي
لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة
الاختيار والابتلاء يتحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او
مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من اثار الخطاب حتى يوجر على المكره
عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما
اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام
والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد
تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي الاختيار ايضا لما سبق من الوجهين ولانه

ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل واوفق له او ما
هو ابعد على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به وان افسد
اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب المحصول
حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف
فاذا عارض اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الحامل
يرجح اي الصحيح على الفاسد لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح
ان امكن ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال
الغير كما سياتي والا اي وان لم يمكن بان لا يصح تلك النسبة كالاكراه على
الاقرار وسائر الاقوال كما سياتي ايضا بقي الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد
فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما
يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين
القسمين فقال ففي الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكون آلة لغيره المراد بقولنا
يصلح آلة للمكره ان يمكن المكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل
غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له انه
لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه واذا حمل عليه غيره بقي مقصورا عليه
ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح ان يتكلم المرء بلسان غيره
حتما على وجه لا يبقى للمتكلم اختيار اصلا فاقتصر الاقوال
باحكامها بالضرورة عليه اي على المتكلم فان كان القول مما لا ينفسخ
اي لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضاء لم يبطل ذلك القول و
المراد حكمه به اي بالاكراه كالطلاق ونحوه من الامور العشرة التي
يجمعها قول القائل طلاق وعتاق والنكاح ورجعة وعفو قصاص
واليمين وكذا النذر ظهار وايلاء وفيئ فهذه تصح مع الاكراه عندنا
عشر فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الاختيار دون

الرضاء حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه فصح لانها لا تبطل بالهزل
وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان لا تبطل بالاكراه
الاختيار وهو الاكراه اولى فاذا اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس
على قبول مال الطلاق اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على
الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهي مدخولة تطلق لوجود الطلاق
من الزوج والقبول من الزوجة بدونه اى بدون لزوم المال عليها
لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث
يقع بلا مال واذا اكره الرجل على تطليق امراته على مال يلزمان اى
الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا يمنعه واما الثاني فلانها
التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة والا اى وان لم يكن مما
لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء بل يكون مما ينفسخ ويتوقف على
الرضاء فسد اى ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله
واما الفساد فلعدم الرضاء كالبيع ونحوه اى الاجارة وامثالها
ولا يصح بالاكراه الملجئ او غيره الاقارير كلها اى من الماليات وغيرها
لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد والافعال بحسب الاكراه
عليها قسمان بعضها كالاقوال في عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل
فيقتصر على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل كالاكل فان الاكل بفم الغير
لا يتصور لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامه المتعلقة
به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل
صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا
اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على ايهما
وكذا الزنا فان الوطء بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان الحد
على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور وبعضها

بعضها كالآلة اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان
لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبدل محل الجناية اولا فان لزم من
الآلية تبدل محل الجناية اقتصر الحكم على الفاعل ايضا اى كما في الاقوال
ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه
بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله
بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه
لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاء
الفاعل وهو فعل متحقق في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا
مكرها وله مثالان لان تبدل محل الجناية قد لا يستلزم تبدل ذات
الفعل وقد يستلزمه فالاول كاكراه محرم محرما على قتل صيد فقتله
يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكره على الجناية على احرام نفسه فلو جعل
الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن ما اكره
عليه فلا يتحقق الاكراه والثاني وهو ان يكون تبدل محل الجناية
مستلزما التبدل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع والتسليم اى تسليم
المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة
لزم التبديل في محل التسليم بان يصير غصبا لان التسليم من جهة الحامل
يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا
اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك
المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك والا
اى وان لم يلزم من الآلية تبدل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل ابتداء
لا نقلا عن الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ كاتلاف النفس والمال
فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فاذا
نسب الى الحامل ابتداء فتوجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة

عليه اى على الحامل فقط اى بلا مشاركة الفاعل للحامل فى ذلك حتى
فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل
والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل
فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى
بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة الاختيار لها كالسيف فى يد القاتل فينتقل
الفعل الى الحامل الا الاثم فانه وان كان موجب الجناية الا انه لا يجب على الحامل
فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل
فى حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره
لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم
بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبدل محل الجناية لان الذبح يكون على دين
الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة
الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلا[يثاره]
طاعة المخلوق مع معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله **والحرمات**
انواع لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها فى انها بمن تتعلق
والى من تنسب شرع فى بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال
التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انها تكون حراما او مباحا
او رخصة فالحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثانى اما ان تحتمل
الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا
الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث
اما فى حقوق الله تعالى او حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل
السقوط اولا فشرع فى بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلثة
الاول حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل فانه لو اكره بالقتل
او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة

الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول فى ذلك سواء فان استويا لا
يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل او القطع على
قطع طرف الغير اثم ان فعل لان لطرف المؤمن من الحرمة ما للنفس والزنا
فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان
كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل
ايضا واما زنا المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع
على الزنا يرخص لها فى ذلك لانه ليس فى تمكينها معنى القتل الذى هو المانع
من الترخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا
سقط الاثم والحد عنها والثانى حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة
والملجئ من الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها لانه قد استثنى
عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعنى انه لا يثبت الحرمة فيها
فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو
نوع من الاضطرار وان تخصص الاضطرار بالمخمصة يثبت فى الاكراه
بدلالة النص لما فيه من خوف فوت النفس او العضو فلو امتنع المكره
عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم ان علم اى كان عالما بسقوط الحرمة
والا اى وان لم يعلم بسقوطها فيرجى ان لا يكون اثما صرح به فى المبسوط
واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث
الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد والثالث حرمة لا تسقط
لكنها تحتمل الرخصة اى لا يحل تعاطيها لكن قد يرخص للعبد فى
فعلها مع بقاء الحرمة وهى اى الحرمة اما فى حقوق الله تعالى اى متعلقة بها
بمعنى كون تركها حراما التى لا تحتمل اى السقوط كالتكلم بالكفر اى
بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو
ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فلو الكفر

حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة ان الاحكام
متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط طمأنينة
القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان او
في حقوقه التي تحتمل في الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة
مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو
اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق
الله تعالى تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من
العبادات فترخص في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث بالملجئ من
الاكراه وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة
لا معنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة وما يتبعهما بالقلب وهو
الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة
ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا
حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد
لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد ههنا
لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام
مع كونه حراما واما اذا صبر حتى قتل فقد صار شهيدا لاعزازه دين الله
تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه
تعالى كافساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في الاحرام واما في حقوق
العباد عطف على اما في حقوق الله تعالى كاتلاف مال المسلم فانه حرام
حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد
والحرمة متعلقة ببقاء العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم
مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص
فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه

لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه
وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله
نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على
ان الامتناع عن الشرك جهاد من باب اعزاز الدين فيستحق الحكم بالاستثناء
فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى وحكم اي حكم هذا القسم من
الحرمة وحرمة متعلقة بحقوق العباد حكم ما في حقوقه تعالى اي حكم حرمة
متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها في انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة
بالملجئ كما سبق آنفا **الخاتمة في الاجتهاد** لما كان بحث الاصول
عن الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد
ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد
اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ المجهود اي بذل تمام الطاقة بحيث
من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله اللام
في الحكم للاستغراق اي كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد
وسعه في معرفة حكم شرعي لانه لا يبذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل
الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا التعريف على
قول من لا يرى تجزي الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتي ان شاء الله تعالى
وانما لم اقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان ذكر الفقيه
مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد في تعريف
الاجتهاد واخذ الفقيه في تعريف الفقه وشرط مطلقه وهو المستقل
بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رض وانما قيد بالمطلق
لان في المقيد يكفي الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها
ان يحوي على الكتاب اي القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لتعلقها بمعانيه
لغة اي افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني

والبناء سليقة او تعلما ومعانيه شرطا سواء كانت مفهومات الالفاظ او
منوطات الاحكام واقسامه من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او
ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب
منها عند الرجوع وان يجوي علم السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام لامطلقا
بمتنها اى لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص
العام وغير ذلك كما ذكرنا وسندها اى طريق وصولها الينا من تواتر او
غيره وهذا يتضمن على معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح و
الضعيف وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق
لهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وان يجوي علم موارد
الاجماع لئلا يخالفه في اجتهاده ويشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة
السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا
يتقدمه الآن منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي
طريق له في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك ولكن
الآن سلوك طريقهم وان يجوي علم وجوه القياس بشرائطها واحكامها و
اقسامها والمقبول والمردود منها وحكمه اى اثر الاجتهاد الثابت به غلبة
الظن بالحكم على احتمال الخطاء في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات اصولا
وفروعا فاذا كان فيه احتمال الخطاء فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى خلافا
للمعتزلة فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب بناء منهم على قولهم خلافا على
ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا ومتعدد عندهم فان المجتهدين اذا
اجتهد واخ حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحد منها وعلى
رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد لكلف بغير المقدور
بعض ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدده لزم التكليف بما
ليس في وسعهم ولهم ثانيا ان الاجتهاد في الحكم نحوه اى مثل الاجتهاد في امر القبلة يعني ان اجتهاد

المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند اشتباهها والحق فيه اى
في امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق واما قلنا ان الحق
فيه متعدد اتفاقا فلان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع
الجهات بالنسبة الى المصلي الجهات مختلفة قبلة لما تؤدى فرض من اخطاء
واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف
فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان
اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع فان اريد
بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد و
لا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين
الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا
على المجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على الآخر وعلى مقلده قلنا
في الجواب عن الاول التكليف بالاجتهاد لا لاصابة الحق يعني نسلم ان المجتهد
مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد
حق نظر الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند
الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا
يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به
فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل
وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص
على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه
مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه فاندفع
ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو
كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء
واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الحق

في امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما فسد صلوة مخالف الامام
عالما حاله اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة المخالف لاصابتهما
جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلوتهم يدل على خطيئة
مذهبنا واما عدم اعادة المخطئ للكعبة صلوته فليس لاصابته الحق
عند الله تعالى بل لكونها اى الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو سجد
لها يكفر ولذا جرى في الاتساع بالانتقال عن عينها الى جهتها ثم منها
الى جهة التحري والى اى جهة كانت للراكب في النوافل وانما المقصود
الجهة التي رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا يبالي بتفاوت الكعبة
ولنا ان الحق لو تعدد لزم المحال اذا تغير الاجتهاد لان الاجتهاد
الاول ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
بالاجتهاد وكل منهما فاسد او صار المقلد مجتهدا او خالف الحكم الذي
اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقي حقا لزم اجتماع
المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد وهو اى الخلاف بيننا وبينهم
انما هو في الشرعيات لا العقليات كمباحث تتعلق بالذات والصفات
والافعال من الالهيات والنبويات فان المليين اجمعوا على وحدة
المصيب في العقليات الا عند بعضهم اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن
العنبري والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو
باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا
يعقل حدوث العالم وقدمها وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو
ذلك ثم المجتهد المخطئ في اجتهاده مصيب ابتداء اى بالنظر الى الدليل
لبذله تمام الوسع وان كان مخطئا انتهاء اى بالنظر الى الحكم لترتب الحسنة
على الاجتهاد الخطاء حيث قال عم لعمرو بن العاص احكم على انك ان
اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة والحسنة لا تترتب

تترتب على الخطاء من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة
للمشقة الاجتهادية لا الاصابة في الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن
شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل عليه اية بدر فلا اقل
من انه لا يؤدي الى الثواب وقيل لا اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ
ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابو منصور لاطلاق المخطئ في
الحديث يعني ان الخطاء المذكور في الحديث السابق مطلق
والمطلق منصرف الى الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء ابتداء و
انتهاء قلنا لو سلم الاعتداد به في الاصول بمعنى لا نسلم اولا ان اقتضاء
المطلق الكمال يعتد به في مسائل الاصول فانه امر خطابي لا يعتبر في مقام
الاستدلال ولو سلم ذلك فقد تخلف هنا مقتضاه الذي هو الكمال
لمانع ترتب الحسنة فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد
ولو خطاء امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه
ولا يعاتب المجتهد عليه اى على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون
معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق
لخفاء دليله الا ان يكون طريق الصواب والدليل الموصل اليه بينا
فاخطاه المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهادية فانه يعاتب
عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية
كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وهو اى الاجتهاد
لا يتجزى اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لو حصل له مناط في مسئلة
فقط هل يجوز له لا فقيل يجوز وقيل لا للمجوز انه لولا لو لزم العلم بجميع
المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد
بالاتفاق كمالك في بعض الاحكام لا ادري وثانيا ان امارات غير
تلك المسئلة كالعدم في حقها والجواب عن الاول لانا لا نسلم انه لازم لجواز

ان يعرض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال اللغوية
الواجب من الفكر لتشويشه او لاستدعائه زمانا وعن الثاني انا
لا نسلم ذلك الجواز تعلقها بالا يعلم تعلقنا لا يظن بالحكم الا بعد فحص
المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط
بالكل يضعف او ينعدم فيحصل وللثاني ان كلا مما لا يعلم يحتمل
كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول
جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او
جمع اماراتها التي قررها الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم
المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه
المسئلة لكن كونه غير متجز هو الصواب المروي عن الامام لما مر في حد ر ر
الفقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد يجوز
ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد
الذي هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات
فكما ان الشخص لو قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من
شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا بل يجعل
قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر
بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها كذلك
الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل
حكم شرعي عن دليله فلا ينافي ذلك صدور لا ادري من المجتهد
كما سبق • قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام •
عن نفائس عرائس الكلام • التي رصعتها مشاطة العقل ببيان
الافهام • وكسوتها حلل البيان والاعلام • ايدي العبارات
والسن الاقلام • ليلة الجمعة السابعة والعشرين • من رمضان

رمضان المباركة • سنة خمسين وثمان مائة • ثم تم
تسويد الاوراق • بعناية الملك الخلاق • عن يد محمد
بن محمد بن نصوح • غفر الله له ولوالديه ولجميع
المؤمنين والمؤمنات • والمسلمين والمسلمات وجميع
اساتيذه رحم عليهم القهار • في قصبة كوز لحصار في
مدرسة جامع عتيق • في عشر اواخر رجب
شريف • سنة ثمان ومائة والف •
بعد هجرة النبي محمد المنيف •
عليه من الصلوات اوفاها •
ومن التسليمات ازكاها •
على اله الطيبين • و
اصحابه الطاهرين •
والذين اتبعوهم
باحسان الى
يوم الد
ين •
تم

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى الإله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور غ
١٢٧٥ ونفي عنه